Irénikon

Nikolaj Frederik Severin Grundtvig et la tradition byzantine, par Fl. Fleinert-Jensen • Les Théologiens dans l'Église orthodoxe contemporaine, par B. Jioultsis • Théologiens «laïcs» et laïcs théologiens, par Alexandre Faivre • Rome et Moscou: 1900-1950 • Relations entre les Communions • Chronique des Églises • Bibliographie.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LX 2e trimestre 1987

Éditorial

Dans quelques mois se tiendra à Rome le Synode des évêques qui aura pour thème «la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde, vingt ans après Vatican II». Un des points difficiles de cette réflexion sera celui de la relation entre clercs et laïcs et de leur distinction. Dans leur réaction aux premiers Lineamenta *proposés par le Saint-Siège pour préparer le Synode, des groupements de laïcs ont estimé que ce document n'avait pas tenu compte suffisamment de la réalité ecclésiale présente. Le nouveau document de travail a été préparé en fonction de ces réactions. Il n'est personne qui ne perçoive l'importance de cette question non seulement pour la vie interne de l'Église catholique, mais pour les relations œcuméniques qu'elle entretient avec les autres Communions chrétiennes.*

Or, en raison du manque de prêtres surtout de la prise de conscience responsable des implications du baptême pour tous les chrétiens, le nombre des laïcs qui remplissent aujourd'hui des tâches autrefois assumées par des clercs est toujours plus grand. En particulier un phénomène très remarquable est en train de prendre de l'ampleur: le nombre de laïcs, hommes et femmes, qui «font de la théologie» soit comme étudiants des facultés de théologie et institutions assimilées, en vue d'un approfondissement de leur culture chrétienne, soit comme enseignants de religion, voire comme professeurs de Facultés de théologie. En fait, leur statut pose problème. Le Code de Droit canonique de 1983 contient quatre canons qui le concerne: Le Can. 228 - § 1 qui encourage les pasteurs a confier aux laïcs des charges ecclésiastiques auxquelles ils sont aptes; le Can. 229 dont les trois paragraphes stimulent les laïcs à acquérir les connaissances doctrinales appropriées à leur apostolat, y compris à acquérir les grades académiques des Facultés de théologie, et même à recevoir le mandat de

l'autorité ecclésiatique légitime pour enseigner les sciences sacrées ; le Can. 811 - § 1 qui incite à ce que les institutions appropriées enseignent aux laïcs la théologie ; le Can. 812 qui requiert un mandat de l'autorité ecclésiastique pour tous ceux qui enseignent la théologie dans un institut d'études supérieures.

Dans la pratique, toutefois, on hésite, à donner mandat à des laïcs en des matières qui selon une tradition séculaire ont été réservées à des clercs parce qu'elles ont un lien direct avec le magistère de l'Église et parce que leur enseignement est habituellement destiné d'abord à des clercs ou à de futurs clercs. Tout cela soulève de nombreuses questions qui touchent à la situation du laïc par rapport au clerc ou à la place de la femme dans l'Église et qui, comme nous le disions plus haut, ont une incidence œcuménique.

L'Institut Costanza Scelfo Barberi de la Faculté de théologie de Sicile, à Palerme, a consacré son III[e] *Colloque à une confrontation œcuménique sur le thème « Les théologiens laïcs dans les Églises chrétiennes » (cf.* infra, *p. 293). Nous sommes heureux de pouvoir offrir à nos lecteurs deux des exposés présentés à ce Colloque, celui de M. A. Faivre, professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, sur le théologien laïc aux premiers siècles, et celui de M. B. Jioultsis, professeur à la Faculté de théologie de Thessalonique, sur la situation concrète des théologiens laïcs en Grèce aujourd'hui. Nous croyons que ces deux textes, fort différents par leur propos, sont susceptibles d'aider une réflexion sur cette question importante.*

Nikolaj Frederik Severin Grundtvig et la tradition byzantine

L'intention de cet article est d'esquisser la présence de la tradition byzantine dans l'œuvre d'une des plus grandes figures non seulement de l'Église danoise mais du protestantisme dans son ensemble: *Nikolaj Frederik Severin Grundtvig* (1783-1872).

La présentation se fera en deux parties. La première exposera brièvement le destin de l'Église grecque tel que Grundtvig le voyait et la seconde, plus longue, attirera l'attention sur un lien qui, grâce à l'adaptation que Grundtvig a faite de certaines hymnes byzantines, existe entre l'orthodoxie et le luthéranisme danois.

Avant d'aborder ces sujets il convient de souligner que, contrairement à son contemporain Søren Kierkegaard, Grundtvig est peu connu en dehors des frontières scandinaves. Ce sort trouve son explication d'une part dans le fait que son œuvre — presque aussi volumineux que celui de Luther — s'inscrit dans un contexte spécifiquement danois et d'autre part dans le style très personnel de son langage. Sa prose, qui peut parfois sembler sans fin, est chargée à la fois de références historiques et mythologiques, de vieilles expressions et de néologismes (surtout sous forme de mots composés) qui étonnaient déjà ses contemporains et qui se prêtent particulièrement mal à la traduction. Sa poésie, plus de 1500 cantiques auxquels s'ajoutent un grand nombre de chants historiques et de poèmes plus personnels, est marquée par ce même langage original, mais c'est néanmoins ici, et en particulier au niveau des cantiques, que son génie littéraire se manifeste le plus clairement et lui donne une place parmi les plus grands poètes religieux de l'Occident.

Grundtvig mourut vénéré comme le père spirituel de toute une aile de l'Église et de l'École danoises (le grundtvigianisme). Son importance pour la vie culturelle du pays fut immense et il est à peine exagéré de dire que ce pasteur luthérien, à la fois théologien, historien, poète, pédagogue et, à la fin de sa vie,

homme politique, est la personnalité qui a exercé l'influence la plus étendue sur la société danoise actuelle.

L'Église grecque

En tant qu'historien Grundtvig s'est toujours intéressé à l'héritage grec. Pour lui, les Grecs représentent le centre de l'Antiquité et ils appartiennent avec les Hébreux et les Romains aux peuples principaux (*Hovedfolk*) de cette période, c'est-à-dire aux peuples qui, premièrement, ont contribué le plus à l'évolution de l'humanité et qui, deuxièmement, ont pris soin d'écrire leur propre histoire tout en la mettant en rapport avec l'histoire universelle.

Cette admiration pour l'esprit grec, surtout pour la période qui se situe avant Solon, explique l'enthousiasme avec lequel Grundtvig salue la naissance d'une nation grecque indépendante vers 1830. Il y voit le signe d'un réveil de l'esprit antique et il n'hésite même pas à proposer que le grec moderne devienne la langue des savants — on sait d'ailleurs qu'il avait commencé à l'étudier — car le grec est la seule des langues antiques qui soit encore vivante [1].

Parallèlement à ce renouveau du peuple grec, Grundtvig envisage aussi que l'Église grecque se relèvera. Il sait combien cette Église a été affaiblie après la chute de Constantinople; il sait aussi tout ce qu'elle a apporté au début de l'histoire de l'Église et il publie en 1827 une traduction du Ve livre de l'*Adversus haereses* de saint Irénée; mais il connaît mal la théologie byzantine élaborée entre le IVe et le XIVe siècles. Cette ignorance, qu'il partage avec, ô combien! de théologiens occidentaux, l'amène à porter un jugement immodéré et plutôt négatif sur l'Église orthodoxe des grands conciles et, ce qui ne

1. La langue hébraïque se trouve parmi les langues mortes mais, note Grundtvig prophétiquement en 1832, «pour ma part je n'ai pas de doute que le temps s'approche à pas pressés où le reste de ce peuple étonnant ainsi que leur langue ressusciteront comme Lazare du tombeau». — Cit. d'après *Nordens Mythologi eller Sindbilled-Sprog* (*Mythologie ou langage symbolique du Nord*) de 1832, dans Vaerker i Udvalg IV, éd. G. Christensen et H. Koch, Copenhague 1943, p. 54.

peut que choquer un chrétien orthodoxe, la cible de sa critique est le Symbole de Nicée-Constantinople.

Pourquoi? Sans vouloir entrer dans tous les détails, on peut en substance donner l'explication suivante: au milieu des années 1820, et non sans l'influence de saint Irénée qu'il découvrit pour la première fois en 1823, Grundtvig se rend compte que la base de l'Église n'est pas la Bible en tant que lettre écrite, mais la parole vivante transmise avant tout lors du baptême et de l'eucharistie. La parole parlée précède donc la parole écrite, comme les Églises locales ont précédé le Nouveau Testament.

Dans cette perspective, le Symbole des apôtres prend une place particulièrement importante comme confession baptismale répétée à travers les siècles[2]. À un moment donné, Grundtvig pense même pouvoir l'attribuer à Jésus. Historiquement parlant, cette idée est bien entendu une aberration, mais elle montre le poids que son auteur accorde à ces paroles comme étant des signes d'une communauté vivante qui confesse la présence de son Seigneur sans se laisser entraver par ce que Grundtvig appelle «la papauté des exégètes».

Voilà pourquoi le Symbole des apôtres ne pourra être supplanté par une confession de foi élaborée au IVe siècle et portant les marques d'un conflit théologique de cette époque. Et Grundtvig prévoit le jour où l'Église grecque se réveillera de son sommeil en adoptant la confession de foi des apôtres pour confirmer l'alliance du baptême.

La destinée de l'Église grecque, telle que Grundtvig la conçoit, trouve probablement sa meilleure expression dans le cycle poétique *La Pléiade de la Chrétienté* (*Christenhedens Syvstjerne*) de 1854-55. Sans se laisser distraire par le contexte historique, Grundtvig applique les sept lettres de l'Apocalypse aux Églises d'Asie Mineure à des Églises dont les langues ont été déterminantes pour l'histoire du christianisme. Les six premières sont

2. «Quel fut... son soulagement lorsqu'il comprit que le christianisme apostolique ne reposait pas sur les écrits du passé, mais était réellement vivant dans l'Église grâce à la profession de foi apostolique». *N. Thomsen*, Grundtvig à la lumière de l'Église primitive, dans Chr. Thodberg et A. Pontoppidan Thyssen (ed.), N.F.S. Grundtvig. Tradition et renouveau, Copenhague 1983, p. 210.

l'Église hébraïque, l'Église grecque, l'Église latine, l'Église anglaise, l'Église allemande et l'Église nordique. La septième, par contre, ne porte pas de nom, car elle ne s'est pas encore manifestée. Quant à l'Église grecque, son histoire est prophétiquement contenue dans la lettre à l'Église de Smyrne (Apoc. 2,8-11) et Grundtvig lui consacre un poème de soixante-dix strophes, de sept lignes chacune. En guise de véritable analyse de ce poème, on peut dire qu'il se situe autour de trois thèmes contenus dans la lettre évoquée:

1. «Je sais ton épreuve et ta pauvreté» — L'épreuve, causée par la «synagogue de Satan», est ici interprétée comme le joug turc. La pauvreté, par contre, a commencé bien avant les Turcs et émane des disputes théologiques qui ont affaibli l'Église et qui l'ont condamnée à la torpeur voire à une mort lente. L'exclusion du Symbole des apôtres est également rappelée à plusieurs reprises.

2. «mais tu es riche» — Le Nouveau Testament n'est-il pas écrit en grec et des noms comme ceux de l'apôtre Jean, de saint Polycarpe et de saint Irénée n'ont-ils pas été attachés à cette Église?

3. «je te donnerai la couronne de la vie» — l'Église grecque demeure celle de l'espérance. Grundtvig voit celle-ci se refléter dans les deux épîtres aux Corinthiens, notamment dans la deuxième, et le moment de son accomplissement lui paraît approcher.

Le chant byzantin dans le Sang-Vaerk

Pour ne pas buter sur les erreurs de jugement qui ne manquent pas chez Grundtvig, il faut admettre que ce qu'il appelle sa «vision historico-poétique» de l'humanité est portée par un élan prophétique. Il voulait réveiller — quitte à se tromper lourdement dans certaines appréciations. Il voulait appeler aussi bien à une vie humaine conforme à l'intention du Créateur qu'à une vie chrétienne conforme à la parole vivante présente dans l'Église. Et avant tout il voulait faire sortir l'Église danoise de sa léthargie, ce qui explique qu'à l'âge de cinquante-deux ans il se lança dans un projet gigantesque: offrir à l'Église danoise un recueil de cantiques venant de l'Église universelle.

Depuis longtemps il avait profondément regretté la pauvreté du chant dans les églises. Le seul Recueil de chant officiellement reconnu, datant de 1798, était d'un rationalisme et d'un moralisme peu édifiants. C'est pourquoi Grundtvig se sentit très tôt appelé à renouveler le chant religieux de son Église. Cette vocation lui resta toute sa vie et il ne cessa, avec une régularité inégale, d'écrire des cantiques et des chants bibliques. Mais tant d'autres projets, tant d'autres batailles contre une Église contrôlée par l'État et figée dans sa tradition, l'avaient jusqu'ici empêché de réaliser ce rêve d'une communauté chrétienne vivante chantant avec une voix nouvelle.

C'est alors au milieu des années 1830 qu'il se sent enfin prêt : il se met au travail en 1835 et le premier des huit fascicules paraît à la fin de 1836, le dernier en septembre 1837. Dans le titre donné, *Sang-Vaerk til den danske Kirke* (*Recueil de cantiques pour l'Église du Danemark*), le mot *Sang-Vaerk* a une double référence. Primitivement, il veut dire *carillon*, et à l'époque on pensait notamment au carillon de la cathédrale de Copenhague détruit en 1807 lors du bombardement anglais de la capitale. Pensant à cet événement, Grundtvig présente donc son livre comme la réapparition dans l'Église d'un ton qui avait cessé de se faire entendre. Mais il pense aussi à un recueil de cantiques qui, en l'occurence, doit représenter le chant de l'Église universelle ou, plus précisément, les Églises des six peuples principaux : les Hébreux, les Grecs, les Romains, les Anglo-Saxons, les Allemands et les Nordiques.

Parmi les 401 cantiques de ce livre (par la suite = SV I), environ 125 sont originaux. Les autres puisent dans l'héritage historique. Ils sont tous à considérer comme des reprises plus ou moins libres, c'est-à-dire que pour ceux dont le modèle est écrit en une des cinq langues non-scandinaves, il ne s'agit pas de traductions proprement dites.

Quant à la composition du livre, on retrouve quatre groupes : le premier contient des thèmes différents portant sur la vie et la foi chrétiennes ; le deuxième est consacré à Noël, le troisième à Pâques et le quatrième à la Pentecôte. Et dans chaque groupe tous les six peuples sont représentés, le plus visiblement dans les trois derniers groupes.

Pour ce qui est des cantiques d'origine grecque, on en trouve trente-sept auxquels s'en ajoute encore un, paru en 1873, l'année après la mort de Grundtvig[3]. Au total il s'agit donc de *trente-huit* cantiques.

Les notes de Grundtvig indiquent souvent le thème de chaque cantique. Or ces notes ne sont pas toujours suffisamment précises pour grouper les thèmes de manière satisfaisante, mais une analyse du contenu de chaque cantique peut conduire à la répartition suivante:

Sur ces trente-huit cantiques, *trente* appartiennent selon leur thème au cycle pascal. Parmi ces trente, vingt se réfèrent directement aux événements pascals, commençant par l'annonce que fait Jésus de sa mort et de sa résurrection, et finisasant par le dimanche de Pâques (SV I n° 111; 123; 208; 210-224; 337; SV III n° 177); trois se réfèrent à l'Ascension (SV I n° 225-227); deux à la Pentecôte (SV I n° 331-332); un à la Toussaint (SV I n° 333) et quatre à des thèmes liturgiques divers évoqués au début de la Semaine sainte (SV I n° 338-341).

En ce qui concerne les *huit* cantiques qui restent, quatre se rapportent à Noël (SV I n° 150-153) et trois autres respectivement à la fête de la Dédicace le 13 septembre (SV I n° 334), à l'Épiphanie (SV I n° 335) et, de manière plus générale, à l'Église avec «la parole vivifiante» et à ses prêtres (SV I n° 336). Quant au huitième, inspiré par l'hymne de saint Clément d'Alexandrie à la fin du *Pédagogue* (MPG VIII, 681-84), Grundtvig l'a composé comme un chant antiphonique entre l'assemblée et les enfants lors de la confirmation, c'est-à-dire au moment où les enfants ont l'âge d'environ quatorze ans (SV I n° 122).

Reste à savoir où Grundtvig a trouvé les textes originaux. Grâce aux recherches de J. Elbek[4], cette question doit maintenant être considérée comme résolue. La source littéraire de Grundtvig (sauf pour l'hymne de saint Clément) est un recueil liturgique grec, le *Leitourgikon*, paru à Venise en 1778 et rédigé par un certain Chrysanthos Moschopulos. Ce livre, que Grundt-

3. Le Sang-Vaerk que nous possédons aujourd'hui contient cinq tomes dont deux seulement ont paru du vivant de Grundtvig, le dernier en 1870.

4. *J. Elbek*, Grundtvig og de graeske salmer, Copenhague 1960.

vig avait emprunté à la Bibliothèque Royale de Copenhague le 23 janvier 1837 (donc environ sept mois avant la parution du dernier fascicule de SV I), est destiné aux «prêtres et chantres» et comprend un choix d'hymnes pour les dimanches et les grandes fêtes. Il s'agit nettement d'une compilation à usage pratique qui, d'un point de vue liturgique, ne présente absolument aucun interêt.

Quand on parle ici de la source littéraire de Grundtvig, il faut à nouveau préciser qu'il ne s'agit pas de traductions littérales mais de reproductions libres. D'ailleurs, rien n'indique que Grundtvig ait vraiment compris la construction de la liturgie byzantine et il a probablement fait peu attention au caractère poétique de ces hymnes. Aussi faut-il imaginer qu'en parcourant le *Leitourgikon*, certaines strophes l'ont inspiré plus que d'autres et qu'il a tout de suite commencé à les faire valoir en danois.

Dans le cadre de cet article il est impossible d'entreprendre une étude comparative entre les textes de Grundtvig et leurs modèles grecs. D'une part, une telle étude prendrait trop de place et, d'autre part, elle supposerait que le lecteur ait une connaissance préalable de la langue danoise. Il est également impossible de proposer une analyse thématique de tous les trente-huit cantiques. C'est pourquoi il paraît plus approprié d'examiner quelques thèmes introduisant des éléments de l'hymnographie byzantine qui jusqu'alors avaient joué un rôle extrêmement limité dans le chant luthérien. Selon ce critère, trois thèmes ont été choisis: les Myrophores, le Samedi saint et l'actualisation liturgique de l'histoire du salut.

1. *Les Myrophores* — Étant donné que dans l'hymnographie occidentale les Myrophores ne jouent pas du tout le même rôle que dans la tradition byzantine — le calendrier liturgique ne leur accorde même pas de dimanche propre — il est intéressant de voir que Grundtvig leur consacre deux cantiques (SV I n° 223 et SV III n° 177).

Dans le premier, inspiré par des strophes grecques isolées, il loue ces «amies du Seigneur» comme étant les premiers témoins de la résurrection, dont la tâche était d'apporter aux apôtres «la joie du tombeau au nom du Vivant» (cf. également SV I n°

123 str. 5 et 7 ainsi que n° 221). Mais ce qui est original chez Grundtvig, c'est qu'il conçoit en même temps ces femmes comme l'expression de la femme en tant que telle : c'est la femme, symbolisée par les Myrophores, qui annonce la résurrection à l'homme, symbolisé par les apôtres. Cet élargissement de la perspective rejoint la conviction intime de Grundtvig selon laquelle tout ce qui touche au cœur, y compris la foi, doit d'abord passer par la femme.

Ceci est encore plus clair dans l'autre cantique (SV III n° 177). Après avoir rappelé la venue des Myrophores au tombeau et leur rencontre avec le Ressuscité, Grundtvig se laisse d'abord inspirer par le kontakion de l'orthros du dimanche des Myrophores (Τὸ Χαῖρε ταῖς Μυροφόροις φθεγξάμενος) : par la joie que le Christ provoque chez les femmes, Ève cessa de pleurer et sentit la joie de la vie (str. 8). Ensuite, il prolonge la scène biblique et la typologie traditionnelle en disant que c'est l'honneur de la femme d'apporter aux apôtres la nouvelle de la défaite de la mort (str. 9) et que la parole de la Vie sort de lèvres de femme, car l'origine terrestre de cette parole est dans le cœur des femmes (str. 10).

Cette place primordiale de la femme dans la transmission de la foi, on la retrouve dans un cantique de huit strophes qui est peut-être le meilleur des cantiques «grecs» de Grundtvig : «Avec son vase d'albâtre/plein d'un parfum précieux» (SV I n° 211). Ce cantique figure, un peu abrégé, comme n° 131 dans le Recueil de cantiques en vigeur depuis 1953 dans l'Église évangélique-luthérienne du Danemark (Den Danske Salmebog = DDS). Son modèle, sauf pour la dernière strophe, est un poème de la religieuse Cassia pour l'orthros du Mercredi saint (Κύριε, ἡ ἐν πολλαῖς ἁμαρτίαις περιπεσοῦσα γυνή). Partant de la rencontre de Jésus avec la pécheresse dans la maison du pharisien Simon (Luc 7,36-50), Grundtvig reprend le thème des Myrophores, terme également utilisé par Cassia. Il donne d'abord une description remarquable de la scène biblique (str. 1-2), plus ample que chez Cassia, et continue par une actualisation du texte. Or dans celui-ci, ce sont Jésus et Simon (les hommes) qui parlent tandis que la prostituée (la femme) demeure silencieuse. Chez Cassia et Grundtvig il en est autrement. Chez la première, c'est la péche-

resse qui exprime la nuit dans laquelle elle vit, qui dit comment elle veut embrasser et essuyer les pieds de Jésus et qui, devant la multitude de ses péchés, implore la miséricorde de son Sauveur. Chez Grundtvig, par contre, ce n'est pas la pécheresse qui parle dans les strophes 3-8 mais une femme qui se voit dans la même situation que celle-ci. En confessant ses péchés et en implorant le pardon, l'expérience de la femme que Grundtvig fait parler devient universelle, c'est-à-dire elle s'applique *hic et nunc* et devient un miroir dans lequel l'homme aussi peut se regarder.

En outre, celle qui parle ne se cache pas, contrairement à ce que fit Ève le soir au Paradis parce qu'elle avait peur (Cassia y fait également allusion); et dans la dernière strophe, elle s'adresse avec confiance au fils de Marie, à celui qui, grâce à Marie, connaît trop bien le cœur d'une femme, ses peines et ses joies, pour qu'il ne reçoive pas sa prière avec amour.

2. *Le Samedi saint* — Liturgiquement ce jour n'a jamais pris d'importance dans la tradition luthérienne. Il est néanmoins présent deux fois dans le Sang-Vaerk.

Dans le premier cas (SV I n° 217), Grundtvig se tient assez près de son modèle principal: quatre stichères dominicaux de l'Octoèque (ton 1) chantés également le soir du Samedi saint et attribués à saint Jean Damascène. La cantique commence ainsi: «Écoute notre prière de ce soir saint/écoute-nous, Fils unique de Dieu» (Τὰς ἑσπερινὰς ἡμῶν εὐχὰς πρόσδεξαι, ἅγιε Κύριε). Ni pour Grundtvig ni pour saint Jean Damascène il ne s'agit d'un jour de silence voire d'incertitude après le cri de Jésus sur la croix. En effet, tout est déjà inondé par la lumière pascale. Le Vendredi saint n'est absent ni chez l'un ni chez l'autre, car ils chantent Celui qui nous a rachetés; mais il n'en reste pas moins que les deux hymnes sont portées par une joie de la résurrection qui déborde la chronologie strictement parlant. Ceci dit, reprenant dans la quatrième strophe une autre hymne du même office (Τὴν σήμερον μυστικῶς), Grundtvig parle aussi du «grand jour de repos du Seigneur»; par contre, il ne suit pas — et l'on peut le regretter — son modèle dans la mesure où celui-ci met en relief le lien typologique entre ce jour et le septième jour de la création, le jour que Dieu bénit et en lequel Dieu se reposa.

L'autre cantique est d'un ton différent (SV I nº 218). Ses cinq strophes sont inspirées par trois hymnes également chantées le soir du Samedi saint. Grundtvig se tient fidèlement au début de chaque hymne: «Aujourd'hui l'Enfer geint et se plaint» (Σήμερον ὁ Ἅδης στένων βοᾷ) ainsi qu'à la fin, la doxologie du peuple racheté: «Gloire soit à l'homme de Dieu, crucifié et ressuscité» (Δόξα, Κύριε, τῷ σταυρῷ σου καὶ τῇ ἀναστάσει σου).

Comme dans le modèle grec, Grundtvig laisse parler l'Hadès qui se lamente après avoir été cruellement trompé par la présence de Jésus entre les morts: «Il s'appelait *le Fils de l'homme,*/ je le croyais, maintenant je ramasse ma récompense!». Les portes de l'Enfer ont été brisées, Adam et tous ceux qui ont été avec lui sont partis, libérés par Celui qui était, en réalité, le Fils de Dieu. L'Enfer ainsi vidé, la mort a perdu sa force: «Ô mort, mon fils unique!/ À quoi sert toute ta peine!/ Dérisoire la récompense de ton travail!»

Les strophes de Grundtvig mettent bien en évidence l'aspect actuel et dramatique des hymnes grecques évoquant la solitude de l'Enfer après la descente du Christ ainsi que l'impuissance de la mort *aujourd'hui*. Or la valeur poétique de toutes les strophes n'est pas la même et par rapport à la sobriété du texte grec, dont presque chaque mot est lourd de sens, Grundtvig paraît bien moins concis. De ce point de vue le cantique précédent est plus réussi, et ce n'est pas sans raison que c'est celui-ci, et non pas le dernier, qui a trouvé place dans DDS (nº 188).

3. *L'actualisation liturgique de l'histoire du salut* — Un lien très fort entre Grundtvig et la tradition byzantine est l'idée que toute l'histoire du salut, culminant dans l'annonce de la résurrection, est récapitulée et actualisée dans la liturgie. On ne peut pas dire que ce soient les Byzantins qui lui ont appris cette conception, mais celle-ci a sans doute été confirmée par sa rencontre avec l'hymnographie byzantine. Quel que soit le nom donné à l'office religieux, il est question du déroulement d'un drame qui oppose la vie à la mort. Ici il n'y a pas de réconciliation possible, et comme il a été dit au sujet des Évangiles: *spirant resurrectionem*, ainsi chaque élément liturgique est censé contribuer à la proclamation finale de la victoire sur la mort.

En mettant un accent toujours plus fort sur cet aspect, Grundtvig a été rénovateur par rapport à la tradition luthérienne voire protestante. À ce propos il convient de rappeler un autre cantique «grec»: «Le Seigneur se réveilla, se redressa,/ entends-tu, Enfer, notre chant ce matin:/ Christ est ressuscité des morts» (SV I n° 219). L'inspiration principale de ce cantique de six strophes se trouve dans les antiennes pascales (en particulier les lignes reprenant des thèmes du ps. 67), dans le tropaire pascal (Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν) et dans l'apolytikion du dimanche des Myrophores (Ὅτε κατῆλθες πρὸς τὸν θάνατον). À partir de ces données, Grundtvig a créé ici une hymne à la résurrection du Christ qui, dans un style vigoureux, met en relief le caractère dramatique de la victoire de la vie. Ceux qui chantent ne peuvent plus se retenir. Il faut que la nouvelle inimaginable soit répandue partout, de l'Enfer jusqu'au ciel des anges: c'est Dieu qui s'est levé; ses ennemis se sont dispersés comme la cire qui s'étale sur le feu en fondant (cf. ps. 67,2-3). Or ceci a lieu aujourd'hui: «Voici le jour que le Seigneur a fait,/ louez-Le, Chrétiens, son œuvre est immense,/ Christ est ressuscité des morts». La citation du ps. 117,24 (la première ligne), le prokimenon de l'office pascal, est d'ailleurs fréquente chez Grundtvig. Chaque dimanche est comme le premier dimanche; chaque dimanche l'Église se remplit de la joie pascale, car par la mort le Christ a vaincu la mort et il relève d'entre les morts ceux pour qui la grâce seule suffit.

Ce cantique a également été repris dans DDS (n° 194). On y trouve au total six cantiques d'origine byzantine (dont trois dans leur intégralité)[5]. Parmi ces six, cinq s'attachent à la période de la Semaine sainte jusqu'au dimanche après Pâques, tandis que le sixième se réfère à la Pentecôte. En outre les trois déjà mentionnés, il s'agit des numéros 173, 212 et 237. En voici les titres en traduction avec l'indication de leurs modèles:

DDS n° 173 (= SV I n° 215 str. 4): «Comme un agneau immobile offert en sacrifice,/ notre roi est entré dans la mort».

5. Dans le Recueil de cantiques précédent, de 1897, les rédacteurs en avaient admis trois, dont un était réduit à une seule strophe et un autre à quatre strophes.

Le modèle est un stichère de l'orthros du Jeudi saint (Ὃν ἐκήρυξεν ἀμνὸν Ἡσαΐας, ἔρχεται ἐπὶ σφαγὴν ἑκούσιον).

DDS n° 212 (= SV I n° 220 str. 4-6): «Soudain, Seigneur Jésus, parmi les tiens tu surgissais». Ces paroles reprennent l'hypakoê de la troisième ode du dimanche de saint Thomas, œuvre de saint Jean Damascène (Ὡς ἐν μέσῳ τῶν Μαθητῶν σου παρεγένου, Σωτήρ). Les deux autres strophes se rapportent respectivement au premier tropaire de cette ode et à l'apolytikion de la IIème semaine de Pâques (Ἐσφραγισμένου τοῦ μνήματος).

DDS n° 237 (= SV I n° 332): «Demeurez tranquilles à Jérusalem,/ ainsi parlais-tu, Seigneur, aux tiens». Le modèle, indiqué pour le lundi de la Pentecôte, provient d'une part du canon pentecostal de Côme, plus précisément du premier hirmos (Τὴν ἐξ ὕψους δύναμιν, τοῖς Μαθηταῖς, Χριστέ, ἕως ἂν ἐνδύσησθε, ἔφης, καθίσατε ἐν Ἱερουσαλήμ) et du premier tropaire de la troisième ode, et d'autre part du canon pentecostal de Jean Arclas, à savoir le dernier tropaire de la sixième ode.

Grâce à ces six cantiques, généralement connus par les fidèles, la tradition byzantine a trouvé une place dans l'Église danoise et il n'est pas à exclure qu'une future révision du Recueil de cantiques actuel rende cette place encore plus grande.

Grundtvig aurait été très sensible à cette évolution, car malgré son attitude critique à l'égard de l'Église grecque et sa connaissance fragmentaire de la richesse liturgique des Byzantins, il avait toujours rêvé d'une relation plus étroite entre l'esprit grec et l'esprit nordique. Ce rêve n'a pas été inspiré par la présence pacifique des Varègues scandinaves à Constantinople comme garde impériale pendant quelques siècles (avant et après l'an 1000)! Ses racines sont plus profondes. D'après Grundtvig, les Grecs et les peuples du Nord (pour lui les pays scandinaves, l'Islande, l'Angleterre avant la conquête normande et la frange septentrionale de l'Allemagne) n'appartiennent pas seulement aux peuples principaux (*Hovedfolk*) mais aussi aux *Naturfolk*[6].

6. On trouve une description instructive de cette problématique dans la longue introduction à la philosophie de la culture de Grundtvig donnée par E. Simon dans l'édition bilingue de *N.F.S. Grundtvig*, De l'union culturelle du

Il entend par là un peuple qui tout seul a su créer une mythologie, une littérature et une vie sociale qui ne sont pas le produit d'emprunts et d'imitations mais originaires, irréductibles. Cet élan spirituel correspond au plus profond de la nature de ce peuple, il jaillit spontanément du fond de son cœur, comme c'était le cas d'abord pour les Grecs et puis pour les peuples nordiques. Pendant cinq cents ans, du VIII[e] au XIII[e] siècle, ceux-ci ont développé une civilisation qui, toujours selon Grundtvig, ne peut être comparée qu'à celle que connut la Grèce autrefois. Les poèmes caedmoniens, le poème de Beowulf, les Eddas et les Sagas sont des fruits de cette civilisation qui a vu des historiens comme Snorri Sturluson (l'Edda prosaïque) et Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum*). Il s'agit là d'une culture profondément conforme à l'âme des peuples qui l'ont créée et en ce sens d'une culture naturelle.

Ces considérations expliquent pourquoi Grundtvig associe plusieurs fois de suite, surtout à partir des années 1830, les Grecs aux peuples nordiques. Contrairement à la culture romaine qui en s'étendant ne faisait qu'imiter, celles de la Grèce et du Nord sont des produits authentiques de la vie de ces peuples et Grundtvig voit l'avènement d'un esprit gréco-nordique qui, aidé par ce qu'il appelle «la conception mosaïque et chrétienne», créera une conception vraie et universelle de la vie humaine.

Toujours selon Grundtvig, cette nouvelle époque gréco-nordique devrait s'opposer radicalement à ce qu'il appelle le «joug romain» qui symboliserait force, contrainte, répression. Qu'il s'incarne dans les empereurs de Rome, dans l'Église catholique romaine, dans le cosmopolitisme de la Renaissance ou dans la «tyrannie» de la langue latine, l'esprit romain aurait toujours cherché à détruire la vie populaire et nationale. Aussi Grundtvig salue-t-il une évolution qui au niveau de l'État, de l'École et de l'Église devrait briser ce joug.

Devant ces affirmations marquées au coin d'un romantisme

Nord, Copenhague 1962. — Pour mieux connaître la pensée de Grundtvig, cf. aussi *E. Simon*, Réveil national et culture populaire en Scandinavie, Paris (P.U.F.) 1960, notamment p. 7-112.

assez discutable on peut se demander quelles auraient été les réactions des Byzantins. Quoi qu'il en soit, au-delà de cette question, l'exemple de Grundtvig montre qu'une certaine sensibilité protestante n'est pas étrangère à des thèmes profondément ancrés dans l'esprit orthodoxe. Cela apparaît également de nos jours, où l'Occident commence à découvrir l'énorme héritage liturgique laissé par Byzance et resté vivant jusqu'aujourd'hui dans les Églises d'Orient. Grundtvig fut donc un précurseur lorsque, il y a cent cinquante ans, voulant rénover l'Église danoise, son intuition et son goût poétique le conduisirent à célébrer les hymnes de la vieille Église grecque.

Fl. FLEINERT-JENSEN

SUMMARY. — *Grundtvig is one of the greatest figures not only of the Danish Church, but also of the Protestantism. He had always been interested in Greek heritage, both Christian and Classical. For Grundtvig, the Greek Church remained a sign of hope. In order to get the Danish Church out of its lethargy he wanted to provide it with a collection of hymns coming from the universal Church. For this, he used Byzantine hymography and principally the* Leiturgikon *published in Venice in 1778 from which he extracted thirthy-eight hymns. The A. studies those which deal with the three following themes: the Myrrh-bearing women, Good Saturday and the liturgical actualization of Salvation history which culminates with the Resurrection. Thanks to Grundtvig, a little of Byzantine spirituality has passed into Danish liturgical practise.*

Les Théologiens laïcs

dans l'Église orthodoxe contemporaine

*Approche sociologique, pastorale et théologique**

La présence et le rôle des théologiens laïcs dans l'Église orthodoxe contemporaine est une réalité qui provient de la rencontre de principes théologiques fondamentaux avec une multitude de particularités, de tendances et de nécessités historiques. Bien entendu, la formation de cette réalité est un événement «macrochronique». Cela signifie que cet événement ne s'est pas produit à un moment historique précis, mais tout au long de l'histoire de l'Église.

Cette remarque est nécessaire afin de distinguer parmi les principes théologiques stables, qui ont déterminé dès le début le rôle des laïcs dans la vie de l'Église, des particularités variables, sociologiques, nationales, politiques et psycho-émotionnelles des peuples qui ont embrassé l'Orthodoxie. Il est évident que les principes théologiques déterminent le rôle des théologiens laïcs dans la vie ecclésiale, alors que les particularités et les présupposés mentionnés ci-dessus définissent les détails de leur présence et de leur action.

Cette distinction est nécessaire pour interpréter la présence de différences externes qui naturellement existent entre les Églises orthodoxes autocéphales. Mis à part le principe ecclésiologique commun qui présuppose l'unité et l'égalité entre le clergé et le peuple, dans la communion du Saint-Esprit, dans la diaconie de la prédication et de la charité, on constate une pratique qui diffère d'une Église orthodoxe locale à l'autre. Cette pratique s'exprime par la présence manifeste et distincte des théologiens laïcs dans la formation théologique universitaire, de même que dans l'enseignement secondaire ecclésiasti-

* Cet exposé a été présenté au III[e] Colloque organisé par l'Institut Costanza Scelfo Barberi de la Faculté de théologie de Sicile qui avait pour thème: Théologiens laïcs dans les Églises chrétiennes (cf. *infra*, p. 293). N.d.l.R.

que ou public, ainsi que par la présence manifeste ou, au contraire, minimale de théologiens laïcs dans l'administration, dans les œuvres sociales, pastorales ou missionnaires de l'Église, et encore dans la participation théorique ou essentielle des laïcs à des corps électoraux collectifs qui choisissent les clercs de tous les grades[1]. La variété que l'on constate est due aux variables locales qui déterminent les particularités des peuples orthodoxes.

Ce que l'on vient d'expliquer révèle une réalité et un problème historique. La réalité, c'est la participation de l'élément laïc à la vie ecclésiale, bien entendu dans le cadre de la diaconie du «corps» dont la tête est le Christ et à la condition de faire dans l'Église la distinction fonctionnelle entre elle et le clergé[2]. Toutefois cette réalité se présente comme discontinue et dissemblable, soulevant justement par là un problème historique. Conditions locales et particularités mises à part, ce problème est lié aux raisons sociologiques plus larges qui ont contribué, d'une part, à la création et au renforcement du cléricalisme et, de l'autre, à la sécularisation et à l'éloignement progressif des fidèles à l'égard de la vie ecclésiale consciente.

Après ces remarques préliminaires qui abordent notre thème d'une manière théorique mais sont nécessaires pour comprendre les problèmes qui suivent, on va examiner les détails de la présence et du rôle des théologiens laïcs dans l'Église orthodoxe contemporaine. Naturellement il est presque impossible d'aborder simultanément les particularités locales. Aussi est-il nécessaire de se référer à la Grèce, pays orthodoxe le plus représen-

1. Au Patriarcat d'Alexandrie l'assemblée électorale pour l'élection du patriarche est constituée non seulement des évêques et des prêtres, mais aussi de laïcs représentant des communautés et d'autres organisations et du peuple fidèle. De même au Patriarcat d'Antioche, le Conseil général de la communauté, en plus de sa responsabilité pour les finances, participe également à l'élection du Patriarche. Il y a aussi, depuis des années, des corps électoraux mixtes pour l'élection du Patriarche et des évêques dans les Patriarcats de Roumanie et de Bulgarie. Pour plus de renseignements, cf. Métropolite de KITROS, BARNABAS D. TZORTZATOS, *Les institutions fondamentales de l'administration des Patriarcats orthodoxes* (en grec), Athènes 1972, pp. 52, 114, 306, 332.

2. Cf. P. TREMBELAS, *Les laïcs dans l'Église* (en grec), Athènes 1976, pp. 166-168. Cf. aussi Y. CONGAR, *À mes frères*, Paris 1968, pp. 56-57.

tatif à ce sujet, et de compléter l'image d'ensemble avec des références à d'autres pays orthodoxes, chaque fois que l'on constate une réalité différente. Cette précision donnée, le plan méthodologique de cet exposé sera le suivant:

1. *Éducation* (situation actuelle, tendances, perspectives et problèmes).
2. *Emploi* (enseignement public, enseignement privé, enseignement ecclésiastique; activités administratives et pastorales de l'Église; mission intérieure; fraternités de théologiens; autres domaines sociaux).
3. *Relations* (milieux théologiques universitaires et hiérarchie de l'Église, tendance et oppositions).

1. *Éducation*. — L'existence de nombreux théologiens laïcs en Grèce est un phénomène unique non seulement dans le monde orthodoxe, mais dans le monde chrétien tout entier. Cette présence est en relation avec l'enseignement religieux à tous les niveaux de l'éducation et constitue le critère qui permet de comprendre le rôle de l'Orthodoxie dans la formation de la société grecque moderne. Ce rôle se manifeste particulièrement dans l'organisation, le fonctionnement et la place des Facultés de théologie dans le cadre de l'enseignement supérieur. Plus précisément la formation théologique est donnée en Grèce par les deux Facultés de théologie publiques d'Athènes et de Thessalonique[3].

Le but fondamental de ces Facultés est la formation du futur clergé, l'éducation universitaire des prêtres qui viennent des écoles ecclésiastiques et des grands séminaires, et enfin la pré-

3. La Faculté de théologie de l'Université d'Athènes a été fondée par le décret «Pour l'institution de l'Université» du 31 décembre 1836 et a commencé à fonctionner le 3 mai 1837. La Faculté de théologie de Thessalonique a été fondée d'abord par un décret de 1925, mais son entrée en fonction n'était pas déterminée avec précision. Par le décret-loi n° 1895, du 16 août 1939, la Faculté fut instituée à nouveau et elle a commencé à fonctionner à partir du mois de février 1942. En 1982, suite à la loi n° 1268, par décision ministérielle les deux Facultés d'Athènes et de Thessalonique ont chacune été divisées en deux sections, l'une de théologie, l'autre de pastorale, avec une autonomie complète dans leur organisation, dans l'enseignement et pour le personnel. Ainsi, aujourd'hui avons-nous en Grèce quatre Facultés de théologie.

paration des théologiens laïcs qui deviendront professeurs de l'enseignement secondaire.

Tout le personnel des Facultés de théologie, en tant que fonctionnaires de l'État, dépend immédiatement du Ministère de l'Éducation et du Culte.

D'après une recherche récente (1976), on a constaté qu'à la Faculté de théologie d'Athènes, depuis sa fondation jusqu'en 1975, sur un ensemble de 57 professeurs, 45 (soit 78,95 %) étaient laïcs, 4 prêtres mariés (soit 7,02 %), 2 prêtres célibataires ou archimandrites (soit 3,51 %), et 6 (soit 10,53 %) sont devenus évêques durant leur professorat. Les proportions sont plus ou moins les mêmes pour la Faculté de théologie de Thessalonique. Sur 38 professeurs 32 (soit 82,21 %) étaient laïcs, un prêtre marié (soit 2,63 %), 3 prêtres célibataires ou archimandrites (soit 7,89 %) et 2 (soit 5,26 %) étaient évêques ou le sont devenus durant leur professorat[4].

Les pourcentages de la dernière période de l'histoire des deux Facultés de théologie, depuis 1976 jusqu'aujourd'hui ne semblent pas s'éloigner des proportions quantitatives stables qu'a tracées l'histoire passée. Toutefois, il faut, peut-être, constater une diminution progressive de la présence des clercs dans les milieux actuels de la théologie académique.

La présence d'un nombre considérable de professeurs laïcs dans les deux Facultés a été souvent interprétée comme le résultat des conditions historiques locales combinées avec les tendances ou les procédures internationales au niveau de l'enseignement supérieur. Il faut bien noter que les Universités grecques, si l'on fait abstraction de leur caractère local, ont fait des emprunts à la tradition universitaire des pays d'Occident. Il n'est pas utile d'analyser les raisons qui ont imposé en Occident la distinction entre les différentes sciences. Il est nécessaire cependant de relever que dans le climat qui s'est imposé l'évolution du rationalisme depuis l'époque de Descartes a eu comme résultat de consacrer la méthodologie de l'École à plusieurs niveaux

4. Voir plus spécialement B. JIOULTSIS, *Licenciés grecs des Facultés de théologie orthodoxes: 1941-1975. Recherche sociologique* (en grec), Thessalonique 1977, pp. 29 et 33.

des sciences. La théologie n'a pu échapper à ces influences et rester autonome. Elle est entrée ainsi dans les cadres universitaires et elle a suivi, en conséquence, un chemin parallèle à celui des autres sciences dans les domaines de la typologie, de la méthodologie et, peut-être, jusqu'à un certain point, du scientisme. Ces entraves ont imposé rapidement une sorte de théorisation qui a eu pour conséquence de détacher la théologie de la vie de l'Église et qui l'a transformée en une recherche intellectuelle sur le dogme, la morale et l'histoire du christianisme[5].

Un autre élément important qui a déterminé le chemin suivi a été le modèle académique que dans leur logique ont utilisé les conseillers bavarois du roi Otton. On sait que leur modèle était les Universités allemandes et, en particulier pour la théologie, le cadre protestant qui divisait en branches et en classements logiques et scientifiques. Ainsi, contrairement à la tradition de l'Orient orthodoxe qui veut que la théologie soit l'expression de la vie ecclésiale, la théologie a revêtu une forme intellectuelle et s'est liée avec le scientisme cultivé naturellement dans les milieux académiques. Il est normal que cette ambiance ait favorisé les laïcs, sans exclure le clergé, bien entendu.

À cette époque on a adopté en Grèce une réorientation «occidentalisante» de la théologie suivant les théologies confessionnelles. Ce mouvement a déplacé le centre de la théologie orthodoxe de l'expérience de la fonction mystagogique du dogme et de la morale vers l'analyse, l'interprétation et la projection des particularités orthodoxes historiques et confessionnelles[6].

En notre siècle une nouvelle réorientation s'est manifestée, cette fois-ci vers les racines authentiques de la tradition orientale, marquée par une approche immédiate de la théologie des Pères de l'Église. Sur ce point il faut signaler ici un détour important de la pensée théologique vers le Mont Athos, le lien essentiel retrouvé entre l'Église grecque et le patriarcat œcuménique et, bien entendu, la découverte, la restitution, l'étude et

5. Cf. Ch. YANNARAS, *Orthodoxie et Occident, La Théologie en Grèce aujourd'hui* (en grec), Athènes 1972, pp. 54-59

6. Cf. Ch. YANNARAS, *op. cit.*, p. 58, et St. RUNCIMAN, *The Great Church in Captivity*, Cambridge 1968, p. 338.

l'édition de textes patristiques inconnus, oubliés dans les monastères des patriarcats orientaux. Il faut encore y ajouter la contribution considérable de l'Orthodoxie de la Diaspora qui, surtout à travers la théologie russe, a présenté à l'Occident la théologie orthodoxe[7].

Les conséquences de ce changement, malgré le rapide processus de sécularisation, sont évidentes surtout au niveau du monachisme qui connaît une floraison considérable par l'afflux non seulement de jeunes théologiens laïcs mais de diplômés d'autres Facultés. Il y a un phénomène récent mais très fréquent: de savants moines athonites sont invités dans les amphithéatres universitaires pour y expliquer les expériences monastiques ou pour présenter des questions de théologie orthodoxe. On constate, d'autre part, la conversion au sacerdoce de jeunes théologiens laïcs assistants de l'Université, et dans les milieux théologiques internationaux on connaît bien le cas d'un laïc, célèbre professeur d'université, qui a été sacré évêque l'an dernier. Une recherche de l'authenticité et de l'autoconscience orthodoxes doit être signalée aussi au niveau du travail scientifique, de l'enseignement et des éditions. Ces dernières années on a vu paraître plusieurs éditions de textes patristiques et dans les Facultés de théologie des théologiens laïcs soutiennent fréquemment des thèses de doctorat sur des thèmes de théologie patristique. Il faut souligner en même temps une approche plus essentielle de la théologie universitaire envers la hiérarchie de l'Église, du fait que des universitaires laïcs sont membres de comités synodaux et représentent l'Église dans le dialogue œcuménique.

À côté de cette renaissance positive il y a des points de l'actualité qui posent une série de problèmes pour les perspectives d'avenir. Ils sont en lien direct avec la formation théologique. Il y a d'abord le problème créé par le nouveau système d'admission aux Universités. Par ce système, les Facultés de

7. Pour une discussion théologique de la rencontre de la théologie orthodoxe avec l'Occident, cf. Ch. YANNARAS, *op. cit.*, et CHRYSOSTOME S. CONSTANTINIDIS, métropolite de Myre, *Orient orthodoxe et Monde occidental* (en grec), Athènes 1972. Cf. aussi N. NISSIOTIS, *La Théologie en tant que science et en tant que doxologie*, in: *Irénikon* XXXIII (1960), pp. 291-310, et D. TRACATELIS, *Notre Théologie hier et demain*, in: *Théologie, Vérité et Vie. Congrès spirituel* (en grec), Athènes 1962.

théologie, de lettres et de droit font partie d'un cycle commun et offrent la possibilité au candidat qui a réussi ses examens de solliciter son inscription à une Faculté d'après les notes qu'il a obtenues. Le fait qu'on ne tienne pas compte de la nature particulière des études de théologie (qui requièrent une vocation spéciale) a comme résultat de faire entrer dans les Facultés de théologie un certain nombre d'étudiants qui sont prévenus contre la foi ou même souvent militants athées. Certains d'entre eux au cours de leurs études ont fait une conversion remarquable et l'on trouve aujourd'hui des théologiens pourvus de la licence qui sont d'anciens athées devenus d'excellents prêtres ou des moines charismatiques au Mont-Athos. Il ne s'agit là toutefois que d'une petite minorité. Les autres ou bien sont inscrits comme licenciés à d'autres Facultés, ou bien travaillent dans l'enseignement secondaire comme professeurs de religion ayant ainsi un dédoublement de la personnalité entre la foi et l'idéologie, leur profession et la mission.

Un deuxième problème est lié avec la célèbre «théologie de la libération» qui naturellement a touché, avec discrétion toutefois, les Facultés de théologie de Grèce. Après les changements politiques récents qui ont mis en avant des thèses radicales en ce qui concerne la justice sociale et les nécessités de l'ensemble de l'humanité, le problème a pris une place importante dans l'actualité quotidienne. Ces orientations ont eu comme résultat naturellement que des tendances politiques concrètes sont apparues dans le corps enseignant, ce qui a eu des répercussions bien compréhensibles au niveau des étudiants. Tout récemment toutefois on constate un sentiment de désenchantement par rapport à l'engagement social du message chrétien. Un approfondissement de l'essence de la souffrance humaine montre aisément qu'il est impensable de sortir de l'impasse de la «lutte des classes» sans l'expérience authentique de la charité chrétienne. La «théologie de la libération» et son extension à la «théologie de la révolution» n'ont pas pu toucher les théologiens orthodoxes, car elles sont restées sans défiance devant la théologie de la Passion, de la Croix et de la Résurrection[8].

8. G. MANTZARIDIS, *Morale chrétienne* (en grec), Thessalonique 1983, pp. 294-295. Cf. aussi A DELICOSTOPOULOS, *Orthodoxie. La Provocation contemporaine* (en grec), Athènes 1986, pp. 206-211.

Les mêmes problèmes ont au des conséquences différentes dans le cadre des autres Églises orthodoxes autocéphales. Tout d'abord le processus historique de ces Églises a été complètement différent en raison de transformations nationales et politiques spécifiques. Plus concrètement le Patriarcat œcuménique, en situation précaire depuis la chute de Byzance, avait fondé et organisé vers le milieu du siècle dernier la Faculté de théologie de Chalki sous la forme d'un Institut patriarcal. L'organisation ecclésiastique de la Faculté a imposé directement à l'Institut un caractère monastique et sacerdotal. Tous les étudiants étaient des boursiers de l'Église avec comme condition d'entrer plus tard dans le sacerdoce. Au cas où ils changeaient d'option ils avaient à rembourser leurs frais de pension et d'études par une somme symbolique naturellement. Depuis le début et jusqu'en 1971, année où la fermeture a été décrétée par le Gouvernement turc, le mode de fonctionnement et le territoire national sur lequel se trouve la Faculté n'ont pas favorisé la venue de nombreux étudiants laïcs. Les licenciés de la Faculté, ceux surtout de nationalité grecque, travaillent en Grèce et un petit nombre d'entre eux sont dans les services administratifs des diocèses hors frontières du Patriarcat œcuménique. À la Faculté ont enseigné aussi des théologiens laïcs dans une proportion assez élevée par rapport aux clercs[9].

En ce qui concerne les nouveaux patriarcat, après les changements socio-politiques dus à la révolution russe de 1917, l'enseignement théologique a été détaché du cadre universitaire et sous la forme d'académies de théologie il a pour seul but la formation du clergé. Très rares et tout à fait récents sont les cas de théologiens laïcs dans les Pays balkaniques, à savoir en Yougoslavie, en Bulgarie et en Roumanie. Être théologien laïc n'offre dans ces pays aucune garantie professionnelle. Ainsi l'Église n'y utilise-t-elle les théologiens laïcs que dans l'enseignement ecclésiastique ou dans les postes administratifs.

9. Cf. B. JIOULTSIS, *op. cit.*, p. 37. Pour l'histoire de la Faculté de Chalki, cf. A. MEXIS, *L'École de théologie de Chalki* (en grec), III, Istanbul 1957. B. STAVRIDIS, *L'École de théologie de Chalki, de 1923 jusqu'aujourd'hui* (en grec), Athènes 1968.

Enfin, l'Orthodoxie de la Diaspora sous la forme de Facultés libres a organisé en France et aux États-Unis trois Facultés de théologie: Saint-Serge à Paris, Saint-Vladimir à New-York et la Sainte-Croix à Boston. Ces Facultés visent à la formation du clergé orthodoxe, mais elles sont ouvertes à des laïcs qui ne désirent pas embrasser le sacerdoce. En ce cas les théologiens laïcs offrent leurs services dans le domaine de la formation religieuse et morale des jeunes des communautés orthodoxes ou dans l'administration et les œuvres de charité de l'Église. La présence des théologiens laïcs dans ces Facultés est considérable au niveau des enseignants.

Emploi. — Revenant en territoire grec il faut préciser que le nombre actuellement élevé des théologiens laïcs dans l'enseignement public est étroitement lié aux règlements législatifs concernant l'introduction, dès les origines, de l'enseignement religieux dans l'éducation secondaire. De tels règlements ont été édictés par tous les gouvernements grecs depuis la reconstitution de l'État grec moderne. L'expérience du passé avait lié solidement les traditions nationale et religieuse. Tout au long de la domination turque les textes religieux ont offert un soutien unique pour la préservation de la langue nationale, tandis que la tradition religieuse a protégé le peuple de l'aliénation et de la disparition en tant que nation. De la sorte l'enseignement religieux a été l'objet de l'intérêt du premier gouverneur Jean Capodistria et plus tard du régent bavarois Georges Maurer[10]. On trouve dans les documents publics de 1866 les premières indications officielles selon lesquelles l'enseignement religieux est confié à des théologiens laïcs[11].

Actuellement dans les Facultés de théologie il y a 155 théologiens laïcs hommes et femmes au niveau de l'enseignement ou de l'administration. En outre, quatre licenciés en théologie qui

10. Cf. E. KOUKOS, art. *Jean Capodistria*, in: *Grande Encyclopédie pédagogique* (en grec), t. III, Aph nes 1966, p. 350, et G. MAURER, *Das grieschiche Volk*, Heidelberg 1835, p. 192.

11. Cf. J. KONGOULIS, *Le Cours de Religion dans l'enseignement secondaire (1832-1932). Contribution à l'histoire de l'éducation néogrecque* (en giec), Thessalonique 1985, p. 129.

parallèlement ont effectué des spécialisations ultérieures sont professeurs dans d'autres Facultés universitaires. Six autres professeurs d'Université, après l'obtention de leur premier diplôme, ont obtenu aussi une licence en théologie pour leur intérêt personnel. Quelques années plus tôt un théologien — juriste a été nommé durant une longue période vice-ministre puis ministre, tandis qu'un certain nombre de théologiens ont fait leurs preuves de manière excellente en tant que députés, préfets ou maires.

Dans le domaine de l'enseignement secondaire public il y a actuellement 2832 théologiens dont 494 sont des prêtres, mariés ou non, et le reste, soit 2338, sont des laïcs. En outre, 46 théologiens laïcs travaillent dans l'enseignement privé et 52 dans l'enseignement ecclésiastique. D'après les informations statistiques du Saint-Synode il apparaît que 155 théologiens laïcs travaillent dans différents établissements surveillés par le Synode. 168 autres servent dans l'administration et les œuvres de charité des doicèses. On suppose, enfin, faute de données officielles, qu'une soixantaine de théologiens laïcs appartiennent aux trois fraternités religieuses les plus connues «Zôï» (la Vie), «Sôtir» (le Sauveur) et «Stavros» (la Croix). Il n'est pas très facile de préciser quel est le nombre des théologiens laïcs qui travaillent dans d'autres domaines administratifs et sociaux sous contrôle de l'État grec. D'après une recherche sur ce sujet effectuée il y a dix ans, leur nombre serait de 161, hommes et femmes[12]. Il est bien probable, sous quelque réserve toutefois, que ce nombre a augmenté récemment et il est certain que le nombre de théologiens laïcs a augmenté aussi dans les pays étrangers où ils restent pour des raisons professionnelles après y avoir poursuivi des études après leur licence.

À côté des domaines sociographiques évidents que nous avons mentionnés, un certain nombre de théologiens laïcs ne pouvant attendre durant de longues années leur nomination dans l'enseignement public s'orientent vers d'autres Facultés universitaires. Le seul but de ce mouvement était de trouver un travail que leur assurait le diplôme d'une autre Faculté. Ainsi, surtout après 1960, on a eu une augmentation progressive du nombre

12 B. Jioultsis, *op cit.*, pp 113-115

des théologiens laïcs qui cherchaient à obtenir une deuxième licence. On constate une préférence par ordre pour les Facultés de lettres, de droit, de sciences économiques, de sciences naturelles, de mathématiques et pour l'École polytechnique. D'autres, indépendamment de leur qualification de théologiens, ont préféré un emploi privé et ont refusé beaucoup plus tard leur nomination[13].

Le retard de la nomination des théologiens dans l'enseignement est une réalité qui pose de sérieux problèmes, aux théologiens d'abord, mais aussi ensuite aux Facultés, à l'État et à l'Église. Le problème vient du nombre des candidats acceptés par les Facultés de théologie, privilège exclusif de l'État, et de l'impossibilité d'absorber raisonnablement un très grand nombre de théologiens pour un nombre de postes aussi limité. À un moment donné on a accentué artificiellement ce problème dans le but de pousser certains théologiens masculins au sacerdoce, mais cela n'a pas donné de fruits, car le sacerdoce est une question de vocation personelle et non d'arrangement professionnel. Aujourd'hui le nombre des théologiens chômeurs dépasse 1400 et la conséquence de l'augmentation récente et déraisonnable de ceux qui ont pu avoir accès à la théologie en doublera le nombre dans les trois années qui viennent. On n'entrevoit pas pour eux de possibilités d'emploi immédiat, non seulement pour des raisons spirituelles, mais surtout pour des raisons financières et politiques.

L'hésitation manifeste de la hiérarchie de l'Église à utiliser un certain nombre de théologiens chômeurs dans son action pastorale et missionnaire est envisagée actuellement de manière à la fois positive et négative. L'attitude réservée des hiérarques pour confier des responsabilités à des laïcs, qui ont souvent une attitude hostile à l'égard de l'Église, est justifiée, bien entendu. D'ailleurs, l'interprétation du «sacerdoce royal» (sacerdoce commun des fidèles) a récemment été très exagérée et dévie de la ligne des thèses orthodoxes. On croit tout de même que, par-delà les références théologiques, les tendances pratiques du cléricalisme ont amené à soutenir la thèse que le clergé est l'Église et que les laïcs sont ses enfants. Cette thèse, antiorthodoxe dans

13. Cf. B JIOULTSIS, *ibid*, pp 74-76

son essence, dissocie le «corps du Christ» et éloigne l'Église de sa mission. Les fidèles théologiens laïcs aiment tout autant l'Église que le clergé fidèle et très souvent, parallèlement à leurs obligations, ils se donnent tout entiers pour elle. Sur ce point il y a un chapitre remarquable d'amour et de sacrifice de la part de théologiens laïcs en faveur de l'œuvre missionnaire de l'Église en Grèce et en Chypre.

Ces dernières constatations nous rapprochent beaucoup de l'Église et de son œuvre liée immédiatement à la mission intérieure. Dans une période relativement récente des théologiens laïcs y ont joué le rôle de protagonistes car l'Église ne disposait pas alors d'un nombre suffisant de théologiens clercs. On doit certainement reconnaître ici la contribution importante apportée par des théologiens laïcs, membres de fraternités et d'organisations religieuses à l'évangélisation et au réveil spirituel de la campagne grecque et également des grands centres urbains. La prédication, la presse religieuse, le texte de la Bible sont arrivés dans les coins les plus éloignés de la Grèce grâce aux théologiens laïcs[14]. Un mouvement spirituel multilatéral et profond en même temps, s'adressant à tous les âges et à tous les niveaux intellectuels, s'est répandu dans l'ensemble du territoire grec juste après la deuxième Guerre mondiale. Des erreurs ont été commises sans doute, mais c'est bien cette œuvre-là qui dans son ensemble a posé les fondements de l'action pastorale et missionnaire aujourd'hui dans notre Église. Plusieurs évêques célèbres, des professeurs des Facultés de théologie ou d'autres Facultés, des hommes d'État, des savants, des théologiens clercs et laïcs, de simples enseignants ou des représentants de diverses professions: telle est l'extension spirituelle moderne de ces efforts originaux que l'Église poursuit aujourd'hui.

À cette œuvre spirituelle, où des évêques éclairés accueillent avec simplicité toutes les forces de l'Église, des théologiens laïcs

14. M. RINVOLUCRI, *Anatomie d'une Église, L'Église grecque aujourd'hui*, Paris 1969 E. PSILOPOULOS, *Le Mouvement «Zoï» dans l'Église orthodoxe de Grèce*, in *Rev. Sc. Rel.* 40 (1966), pp. 258-290. Ch MACZEWSKI, *Die Zoi-Bewegung Griechenlands (Ein Beitrag zum Traditionsproblem der Ostkirche)*, Göttingen 1970 B. JIOULTSIS, *Religious Brotherhoods — A Sociological View*, in: *Social Compass* 22, 1 (1975), pp. 67-83

continuent à participer très activement. Des centres paroissiaux, des centres de jeunesse, des universités populaires, des cercles de réflexion, des colonies de vacances, la lutte contre les hérésies, la prédication orale ou écrite, le journalisme religieux et les œuvres de charité sont le fruit de la collaboration de théologiens laïcs avec le clergé.

Relations. — Il nous reste à traiter d'une dernière étape pour apprécier le rôle des théologiens laïcs dans l'Église orthodoxe contemporaine, celle de leurs relations avec la hiérarchie de l'Église. Ces approches gardent ici le caractère de constatations et se réfèrent à la réalité grecque, d'ailleurs très représentative. Dans le cas présent certaines tendances déjà formées sont des points de référence qui déterminent le modèle des relations. De telles tendances sont la référence à la tradition, la conservation et la sécularisation, qui déterminent toute la vie ecclésiale et y créent inévitablement des problèmes globaux.

Le problème fondamental vient d'une confusion entre les notions de «tradition» et de «conservation». On ne juge pas utile d'analyser ici la signification profonde de ces termes, mais sans doute faut-il préciser que la notion de tradition se réfère principalement au dogme et à ses extensions dans l'histoire et dans la vie. En revanche, le sens de la conservation s'accroche à des types et à des formes du passé que le processus vivant de l'Église ne peut accepter. Cette distinction qui n'est pas très claire pour des raisons historiques bien précises, impose aujourd'hui que l'on explique avec précision le rôle, le message et la position de l'Église vis-à-vis de l'homme, de l'histoire et du monde. L'Église ne peut pas ignorer, par exemple, que les modèles de théocratie du passé ont suivi un cheminement conforme aux conceptions socio-politiques de l'époque, à la sensibilité du milieu et à l'expérience des hommes de leur temps, et ces modèles du passé ne sont pas nécessairement des interprétations mondaines du dogme

Cet exemple est simplement une indication d'un niveau caractéristique sur lequel il y a un dissentiment essentiel non seulement parmi les clercs, mais aussi parmi les théologiens laïcs. Étant donné que des approches théologico-notionnelles, parallèles à

celle que nous venons de mentionner, se font d'habitude à l'occasion des cours universitaires de la part des milieux théologiques, il est bien normal que tous les dissentiments et toutes les oppositions se rapportent à ces milieux. Ainsi s'est formé très tôt un climat où à différents niveaux s'affrontaient des thèses différentes entre la hiérarchie de l'Église et les milieux de la théologie académique. Ces oppositions, autrefois très fortes mais beaucoup atténuées aujourd'hui, de toute façon sont liées jusqu'à un certain point avec le «gérontisme» hiérocratique, d'une part, et l'autonomie académique, de l'autre. Ces deux extrêmes, en des périodes de relations troublées, ont conduit certains cercles de la hiérarchie à l'idée de créer une Faculté de théologie qui soit entièrement à elle ou bien de soumettre éventuellement à son autorité les Facultés de théologie universitaires.

Il est évident, dès lors, qu'il existe une différence dans les niveaux d'appréciation et qu'elle ne provient pas d'une différence d'interprétation théologique mais d'une différence de position devant l'histoire et devant la vie. Une telle différence est, en outre, liée spécialement à une autre réalité qu'introduit l'option pour le mariage ou pour le célibat. Comme on sait la hiérarchie de l'Église est exclusivement constituée de clercs célibataires, c'est-à-dire de moines, alors que les théologiens laïcs sont d'ordinaire mariés. Bien entendu, ni l'une ni l'autre de ces options ne constitue un facteur immuable impliquant des positions théoriques. Néanmoins bien des grandeurs de la perspective visible de l'Église ont été sans doute déterminées par ces choix. Dès lors, deux facteurs ont été introduits: l'orientation vers les requêtes culturelles de notre époque et, en conséquence, la capacité de s'adapter à de continuels changements. Ainsi la notion de «sécularisation» est-elle centrale. D'après le moine ou le prêtre non marié, elle a un caractère destructeur et menaçant, alors que le laïc la considère comme une évolution naturelle des forces de transformation. Ces deux tendances qu'il ne faut pas absolutiser, de même que les oppositions normales et les appréciations différentes que l'on a déjà mentionnées, déterminent d'une manière décisive le modèle des relations.

Il reste à voir dès lors les niveaux précis sur lesquels ce schéma a subi des pressions parallèles et a été souvent placé au centre de l'actualité. Parmi ces niveaux le plus important pour la réalité

grecque est la question de la «participation de l'élément laïc aux élections du clergé». Dans plusieurs Églises orthodoxes autocéphales ce problème n'existe pas en raison des restrictions canoniques relatives à un comportement contraire. La question de langue, plus pratique que théorique, a lié l'Église à une forme de langue surannée et l'a empêché d'être en contact avec la jeunesse. Viennent ensuite la question du jeûne, le problème du «casuel», c'est-à-dire les offrandes que les fidèles font aux prêtres pour les sacrements, la nécessité actuelle de raccourcir les services religieux et certainement le problème important de l'habillement extérieur du clergé.

Une autre catégorie de sujets, dont les références au passé et à l'ordre canonique sont délicates, a montré, sauf exceptions, une maniere différente d'apprécier les problèmes. Parmi ces sujets il y a le problème des relations entre l'Église et l'État en Grèce, la question du mariage civil, le dialogue œcuménique et les relations interecclésiales, et tout récemment la question de la traduction du Nouveau Testament en grec moderne par des théologiens universitaires sans l'approbation du Saint-Synode.

L'ensemble de cette situation est l'expression d'une sensibilité exacerbée devant l'avenir de l'Église et de deux sortes de revendications parallèles à l'égard de son processus historique. Il est clair qu'à notre époque la responsabilité des laïcs, oubliée ou traité avec indifférence par le passé, resurgit d'une manière très forte. Ainsi peut-on constater, très souvent avec des nuances délicates, des préoccupations sociales qui envisagent certainement le mystère du Royaume de Dieu dans une perspective sociale et temporelle. Bien entendu pareille vision cache en ellemême la menace d'un «théophilanthropisme» aux conséquences incalculables pour le salut de l'homme. Le christianisme occidental se souvient d'expériences analogues dans un passé récent et nous en signale le danger historique. Parallèlement, une tendance à l'absolutisme, née par le passé en raison des moments de triomphe d'une grandeur ecclésiastique, qui a mis en avant le rôle du pouvoir sacerdotal dans la société, ne semble pas s'accorder avec la sensibilité de notre époque.

Cela signifie qu'il faut éviter les extrêmes des intérêts propres, les exigences personnelles, et rechercher bien plutôt «la règle

d'or» dans le concours de la responsabilité et de l'amour des membres du «corps mystique» du Christ.

L'Église, en tant que «communion divino-humaine» procède de Dieu et chemine vers Dieu. Son temps est entrelacé avec l'éternité, car elle-même est éternelle ainsi que sa mission. Cette grande vérité contient la force sanctifiante de l'Église et son rôle historique dans le cheminement de ce monde. Dans cette perspective le facteur humain se sanctifie et se déifie, à condition de mortifier la volonté personnelle et d'accepter de manière absolue la volonté de Dieu. Cette acceptation renferme pour le fidèle, qu'il soit prêtre ou laïc, le mystère de son salut personnel et trace le cadre de sa responsabilité dans le salut du «prochain» et dans la glorification du Dieu trinitaire. Dès lors c'est dans l'idée de responsabilité que se rencontrent les fidèles et qu'ils transforment cette responsabilité en diaconie selon leurs diverses sortes de charismes propres. «Car, comme nous avons plusieurs membres et un seul corps et que ces membres n'ont pas tous la même fonction, ainsi, à plusieurs, nous sommes un seul corps en Christ, étant tous membres les uns des autres, chacun pour sa part. Et nous avons des dons qui diffèrent selon la grâce qui nous a été accordée. Est-ce le don de prophétie? Qu'on l'exerce en accord avec la foi. L'un a-t-il le don du service? Qu'il serve. L'autre celui d'enseigner? Qu'il enseigne. Tel autre celui d'exhorter? Qu'il exhorte. Que celui qui donne le fasse sans calcul, celui qui préside, avec zèle, celui qui exerce la miséricorde, avec joie. Que l'amour soit sincère. Fuyez le mal avec horreur, attachez-vous au bien. (...) D'un zèle sans nonchalance, d'un esprit fervent, servez le Seigneur»[15].

B. Jioultsis

Summary. — *This article deals essentially with Greece where lay theologians occupy an important place in the life of the Church. The A. examines first of all the kind of university training that is given to lay theologians and the new problems which this training must cope with: the Universities' admission system and liberation theology. The A. then studies the problems of employment and unemployment among lay theologians. Finally he mentions the relationship between lay theologians and the Church hierarchy.*

15. Rom. 12,4-11.

Théologiens «laïcs» et laïcs théologiens*

Position des problèmes à l'époque paléochrétienne

«Laicus, praesentibus clericis, nisi ipsis (probantibus?, provocantibus?, rogantibus?), docere non audeat»[1]

Permettez-moi de trangresser ce canon des *Statuta ecclesiae antiqua*, rédigé dans le Sud de la Gaule, à la fin du Ve siècle, pour vous présenter la manière dont l'historien des institutions paléochrétiennes peut situer la question des «théologiens laïcs». Je vous laisserai d'ailleurs le soin, après mon exposé, de choisir parmi les différentes variantes des manuscrits (*nisi ipsis probantibus*, *provocantibus* ou *rogantibus*), l'incise qui vous paraîtra la plus apte à rendre compte de ce que vous aurez entendu.

La question des «laïcs théologiens» ou des «théologiens laïcs», puisque j'ai rencontré les deux titres dans les présentations de ce colloque[2], est formulée avec deux termes (*théologien* et *laïc*) particulièrement ambigus et surtout inusités dans les deux premiers siècles chrétiens. Si l'on voit bien ce que peut désigner à l'époque contemporaine, un «théologien laïc», il convient d'abord de s'interroger sur ce que pourrait représenter cette expression aux premiers siècles du christianisme. Si nous voulons comprendre

* Cet exposé a été présenté comme *Prolusio* à l'ouverture du IIIe Colloque organisé par l'Institut Costanza Scelfo Barberi de la Faculté de théologie de Sicile sur le thème «Théologiens laïcs dans les Églises chrétiennes» (cf. *infra*, p. 293). Nous sommes reconnaissants à Mgr C. Valenziano et à Mlle C. Militello de nous avoir autorisés à le publier, de même que le travail du Pr B. Jioultsis, avant la parution des Actes du Colloque.

1. *Statuta ecclesiae antiqua*, canon 38 (pour les variantes, voir l'édition de Ch. MUNIER, *Les Statuta ecclesiae antiqua*, Paris, 1960, p. 86).

2. «Teologi laici nelle chiese cristiane» dans le programme et «laici theologi...» dans les titres des interventions journalières et dans la présentation générale des travaux de l'*Istituto «Costanza Scelfo Barberi»*.

l'histoire de l'intérieur, nous ne pouvons, sans dommage, lui adresser directement toutes les questions issues de nos problématiques actuelles. Il faut tenir compte des problématiques propres à chaque époque, à chaque génération. Le dépaysement historique auquel je voudrais vous inviter en introduction à nos travaux, ne provient pas seulement de la réalité passée que l'on interroge, mais aussi de la façon dont elle nous contraint à l'interroger et à modifier parfois nos problématiques initiales. L'histoire, si l'on ne veut pas la réduire à être pourvoyeuse de normes, se doit surtout de marquer les nuances, les différences, parfois infimes, parfois considérables, d'avec ce que nous vivons ou pensons. Elle doit tenter de bien poser les questions.

Remarques de vocabulaire

— «Théologien»

Or la notion même de «théologien» que nous employons aujourd'hui a été en grande partie modelée au moyen âge[3]. Elle n'existe pas telle quelle aux tous premiers siècles du christianisme[4]. Il faut attendre Clément d'Alexandrie et surtout Origène pour voir le terme utilisé pour décrire une démarche chrétienne et c'est l'historien Eusèbe de Césarée qui généralisera l'emploi chrétien de la notion de «théologien». Pour ces

3. Voir, par exemple, R. GUELLUY, «La place des théologiens dans l'Église et la société médiévale», dans *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*, Louvain, 1946, p. 571-589 repris par R. GRYSON, «L'autorité des docteurs dans l'Église ancienne et médiévale», dans *Revue théologique de Louvain*, 13 (1982), p. 63-73. Pour une vue plus large, cf. J. Le GOFF, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, 1985.

4. Sur la notion de «théologien» dans l'Église ancienne, voir entre autres: P. BATIFFOL, «Theologia, theologi», dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 5 (1928), p. 205-220, repris par Y. CONGAR, dans l'article «Theologie» du *DTC* XV, 1 (1943), col. 351-358; B.-D. DUPUY, «Aux origines de la notion de théologie: prophétie et théologie chez Clément d'Alexandrie», dans *Le service théologique dans l'Église* (Mélanges Y. Vongar: *Cogitatio Fidei*, 76), Paris, 1974, p. 151-161. Cf. également les travaux du colloque sur *Il comportamento dell'intellettuale nella società antica*, Gênes, 1980.

derniers, comme pour vous, si l'on en croit le sceau de votre Université, le modèle du théologien est saint Jean, *ô theologos*.

Mais direz-vous, les théologiens n'existaient-ils pas avant? Dès le moment où des hommes réfléchissent sur leur foi et expriment leur conviction ne sont-ils pas théologiens? Certes oui, mais à ce compte là, tout le monde est peu ou prou théologien et la réalité désignée par ce mot n'a plus assez de consistance formelle pour faire l'objet d'un questionnement historique. Durant la querelle arienne, par exemple, Grégoire de Nysse affirmait «qu'on ne pouvait aller chez le cordonnier, le boucher ou au bain sans qu'on vous parle de la génération éternelle du Fils»[5]. Beaucoup de chrétiens font de la théologie comme Monsieur Jourdain faisait de la prose, tout naturellement, «sans le savoir». Mais il convient, sans porter de jugement de valeur, de préciser la définition du théologien. Nous réserverons, ici, l'appelation de théologien aux personnes qui en matière de réflexion chrétienne créent, ou innovent, mais surtout organisent ou communiquent, bref à toutes celles dont la pensée reçoit une certaine diffusion ou provoque un écho au niveau de l'Église, bien sûr, mais aussi de la société. Ainsi défini, le théologien type des premiers siècles est certainement l'enseignant, le didascale.

— «Laïc»

Si l'on voit à peu près ce que peut représenter un théologien pour un chrétien des deux premiers siècles, il est impossible, par contre, de savoir ce que pourrait représenter pour lui un theologien «laïc». Le terme *laïc* utilisé à la fin du premier siècle par Clément de Rome, ne désigne — si l'on accepte la lecture que j'ai proposée de ce texte[6] — qu'une réalité vétéro-testamentaire. Il

5. Grégoire de Nysse, *Sermon dogmatique sur la divinité du Fils et du Saint-Esprit* (PG 46, 557).

6. Sur le sens du mot «laïc» et la bibliographie antérieure, nous nous permettons de renvoyer à nos travaux: *Les laïcs aux origines de l'Église* (collection «chrétiens dans l'Histoire»), Paris, 1984; «Naissance d'un laïcat chrétien: les enjeux d'un mot», dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33, 3 (1986), p 391-429; «Le laïcat dans les premiers siècles chrétiens. Enjeux d'une

faudra attendre la fin du second siècle pour que la notion de «laïc» soit directement appliquée à un chrétien et qu'elle soit opposée à celle de clerc[7]. Ce n'est que durant le IIIe siècle, alors que s'explicite la sacerdotalisation du ministère liturgique de l'évêque, puis des presbytres, que l'usage du terme «laïc» s'élargira pour en arriver, au début du IVe siècle, à désigner tout baptisé non clerc, homme ou femme. Avant le IIIe siècle, il est donc impossible de parler de «théologien laïc», tout au plus peut-on parler de théologien non ordonné, «autonome» ou «indépendant» de la hiérarchie naissante[8].

Périodisation

La demande qui m'était primitivement adressée consistait à traiter des «théologiens laïcs» au premier millénaire. L'ampleur du sujet et la réalité historique m'ont conduit à limiter mon exposé aux six premiers siècles, à la période patristique. Cette période, qui a vu se mettre en place les rouages fondamentaux des institutions chrétiennes, comprend trois étapes significatives pour la compréhension et l'évolution de la problématique qui nous intéresse:

1. La première de ces étapes est constituée par une période durant laquelle les fonctions d'enseignement ou d'intelligence de la foi ne sont pas insérées dans une ecclésiologie qui orga-

recherche historique», dans *Lumen Vitae* XLI, 4 (1986), p. 367-378; «Aux origines du laïcat», à paraître dans *l'Année canonique*, avril 1987

7 C'est ce que font Clément d'Alexandrie et Tertullien. Lorsque ces auteurs des années 190-220 emploient le terme «laïc», il laissent à la fois l'impression qu'il s'agit d'une notion courante, qu'ils n'ont pas à justifier, mais aussi l'impression qu'il s'agit alors d'une «catégorie à problèmes», sur laquelle on est loin d'être d'accord et sur laquelle se focalisent un certain nombre de conflits institutionnels (place des femmes dans l'Église, utilisation d'un vocabulaire «sacerdotal» pour qualifier certains ministères chrétiens, morale familiale et matrimoniale, gestion financière des biens de la communauté, modèle lévitique...).

8. A. Benoit, «Identité et statut du théologien dans l'Église ancienne», dans *Nicolaus* II, 2 (1974), p 257-274. R. Gryson, dans l'article déjà cité, parle de fonctions «autonome», J. K. Coyle, «The Exercice of Teaching in the Post-apostolic Church», dans *Église et Théologie* 15 (1984), p 23-43, préfère la notion d'*indépendance*.

nise ses rôles ou ses fonctions à travers le cadre d'une dichotomie clerc/laïc. Cette période s'achève à la fin du second siècle avec l'explicitation d'un système normatif doctrinal et institutionnel «complet».

2. La seconde étape, celle des années 180-260, est une étape de mutation. Elle constitue souvent pour nous une époque miroir dans laquelle nous nous regardons d'autant plus volontiers qu'elle a connu, par bien des aspects, des questions semblables à celles que nous nous posons aujourd'hui.

3. La troisième étape est une époque d'intense activité policito-théologique, qui va de la conversion de Constantin et du concile de Nicée (325), jusqu'à l'époque de Léon le Grand et du concile de Chalcédoine (451). Durant cette période, de nombreux chrétiens non clercs, se mêlent de théologie et sont partie prenante des réseaux d'élaboration des divers discours théologiques.

Dans le cadre de ce colloque marqué par l'approche du synode romain qui doit être consacré aux «laïcs», je voudrais d'abord vous montrer comment, à travers les deux premières étapes dont je viens de parler, un certains nombre de phénomènes institutionnels ont conduit à qualifier des didascales de «laïcs» et quelles sont les conséquences qui en ont résulté. Ce sera l'objet de la premiètre partie de mon exposé. Dans la seconde partie, j'examinerai de quelle façon durant les IVe et Ve siècles, alors que la dichotomie clerc/laïc est désormais solidement ancrée dans les esprits, des laïcs font de la théologie.

I. Le théologien «laïc»

Justin, au milieu du second siècle, est encore le témoin d'une organisation ecclésiastique que l'on rencontre chez les Pères apostoliques ou dans les écrits néotestamentaires. Mais c'est un témoin qui doit être replacé dans le contexte particulier d'une grande ville (Rome) accueillante aux écoles de tous genres, et à une époque (milieu du IIe siècle) où les communautés chrétiennes, bien que toujours minoritaires et missionnaires,

n'en sont plus au stade de la fondation. C'est aussi la période, entre 140 et 180, entre Marcion et Montan, où va se solidifier le canon des Écritures et ou la fonction des didascales va se transformer.

1. LE TEMPS DES DIDASCALES

Quand les fonctions d'enseignement étaient «autonomes»

Dès les origines, parmi les fonctions qui contribuaient à la croissance et à la cohésion du groupe social chrétien, (apôtres, prophètes, pasteurs, évangélistes, presbytres, *episkopoi kai diakonoi*...), il y avait place pour une fonction d'enseignement proche de ce que nous pouvons nommer aujourd'hui «théologien», celle de didascale ou de docteur[1]. Vers les années 140, Hermas mentionne encore les docteurs, mais il semble déjà considérer qu'ils appartiennent au passé. À partir du moment où les Écritures chrétiennes sont constituées, lorsqu'elles sont pratiquement considérées comme closes et qu'il ne faut, ainsi que le précise la finale de l'*Apocalypse*, «ne rien ajouter, ne rien retrancher», le docteur sera d'abord celui qui lit et interprête. Mais il existe encore bien d'autres types d'enseignement et la fonction théologique est remplie jusque dans les plus petites communautés sous des formes et des appellations diverses. Les Églises les plus importantes cumulent probablement la présence de plusieurs formes d'enseignement tandis que les plus humbles se contenteront sans doute d'une seule d'entre elles.

Dans certaines Églises, le catéchiste, chargé de «recruter» et de convertir des adultes jouera un rôle non négligeable, dans d'autres, le lisant (*anagnostôn*), puis le lecteur (*anagnostès*) sera non seulement chargé de la lecture liturgique et de la conservation matérielle des Écritures, mais également de la responsabilité de leur bonne interprétation. D'une manière générale, on est en droit de penser que ceux qui étaient chargés de la conservation des Écritures — quelque soit l'appellation qu'on leur

1. Voir Appendice A, p. 213.

donne et même s'ils ne portent pas de titre spécifique — assuraient une fonction de transmission et d'explicitation du «donné» chrétien qui ne constituait pas encore le privilège exclusif des ministres du culte.

2. JUSTIN: NI CLERC, NI LAÏC: «UN DOCTEUR CHRÉTIEN»

Justin constitue pour nous, au milieu du second siècle, un bel exemple de «théologien indépendant». Cet homme, soucieux de concilier philosophie païenne et bonne nouvelle ne se préoccupe jamais de justifier son autorité à l'aide d'une quelconque reconnaissance institutionnelle ou d'un ministère officiel. Il ne réclame aucune fonction, aucune distinction, aucune charge particulière. Ce maître qui portait le manteau de philosophe[2], ce théologien qui n'hésitait pas à travers son *Apologie*, à s'adresser directement à l'Empereur, comptait même son talent pour rien.

> «Une grâce m'a été donnée de Dieu, dit-il, qui seule me fait comprendre ses Écritures. À cette grâce j'invite tout le monde à participer gratuitement et libéralement, pour que je ne sois pas condamné de ce chef au jugement que l'auteur de toutes choses, Dieu, doit rendre par mon Seigneur Jésus Christ»[3].

Cette gratuité de l'enseignement est un principe strict. Elle trouve son fondement dans la gratuité initiale du don de Dieu: ce qui a été reçu gratuitement ne peut ensuite être vendu ou négocié[4], ni retenu par un seul homme ou revendiqué par un individu particulier. La conséquence concrète de ce principe est la diffusion populaire du christianisme: toutes les classes peuvent accéder à la doctrine chrétienne[5]. Cette ouverture du chris-

2. Sur les différentes interprétations de la situation de Justin, voir N. HYLDALL, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation des Einleitung zum Dialog Justins*, Copenhague, 1966; J. C. H. VAN WINDEN, *An Early Christian Philosopher — Justin Martyr's Dialogue with Tryphon Chapters One to Nine*, Leiden, 1971; E. OSBORN, *The Beginning of Christian Philosophy*, Cambridge, 1981.

3. *Dialogue* 58.

4. Cf. une trentaine d'années plus tard Irénée, *AH* II, 32, 4.

5. Tatien, qui fut l'élève de Justin, s'exprime très clairement à ce sujet: «Chez nous ne ce sont pas les seuls riches qui cultivent la philosophie, les

tianisme, accueillant aux personnes de toutes conditions, lui interdit de verser dans l'intellectualisme[6]. Justin considère comme un devoir et une nécessité le service d'enseignement de la théologie qu'il accomplit auprès de ses frères, pauvres ou riches, hommes ou femmes, jeunes ou vieux. Il estime que la grâce individuelle qu'il a reçue est tout naturellement destinée à être partagée et offerte à toute l'humanité et il n'attend pour cela ni l'envoi en mission, ni la reconnaissance officielle d'une communauté.

Mais s'il n'éprouve pas le besoin de mettre en avant une ordination qui légitimerait son enseignement, il ne se considère pas pour autant comme un *théologien laïc* ou comme un *laïc théologien*. Le qualifier ainsi serait, à mon avis, de l'anachronisme, car non seulement Justin ne connait pas l'appellation de «laïc», mais de surcroît il ignore la réalité que nous pourrions aujourd'hui nommer «laïcat». Pour cet apologète, il n'existe visiblement pas de coupure parmi les chrétiens, pas d'antinomie entre clercs et laïcs. Justin l'affirme radicalement: tous les chrétiens sont prêtres. Dans ses œuvres, la notion de «sacerdoce» se rapporte toujours à l'ensemble des chrétiens et seulement à cet ensemble[7]. Cette notion n'est jamais appliquée à un type de

pauvres aussi jouissent gratuitement de l'enseignement; car ce qui vient de Dieu ne peut être compensé par les présents du monde. Nous accueillons donc tous ceux qui veulent écouter, que ce soient de vieilles femmes ou de jeunes enfants, tous les âges, en un mot, sont également honorés chez nous; mais toute impureté reste loin de nous» (Tatien, *Oratio* 32). Sur ces deux types du diffusion du christianisme, dans la masse et dans l'élite intellectuelle, voir R. Mac MULLEN, «Two Types of conversion to Early Christianity», dans *Vigiliae Christianae*, 37, 2 (1983), p. 174-192.

6. Certes, on présente le christanisme comme une doctrine et ceux qui adhèrent à cette doctrine comme les disciples d'un enseignement, mais Athénagore (*Legatio* 11), contemporain de Tatien, reconnaîtra volontiers qu'on trouve parmi ces disciples des ignorants, des ouvriers, des vieilles femmes qui seraient bien incapables de traduire en discours la doctrine à laquelle ils croient. Qu'importe, s'ils ne font pas eux même de théologie, ces humbles et petits qui ont bénéficié des services d'un vrai théologien prêchent ensuite par les œuvres et par l'exemple

7. Et bien sûr (mais ce n'est pas la question ici) au sacerdoce du Christ (sacerdoce de Melchisédech). Sur Justin, voir A. QUACQUARELLI, «L'epiteto sacerdote (ierus) ai christiani in Giustino Martire (Dial 116, 3)», dans *Vetera*

ministres particuliers. Il n'existe pas dans le *Dialogue* ou les *Apologies*, de sacerdoce ministériel qui viendrait se superposer ou se surajouter au sacerdoce universel des chrétiens. Comme de surcroît Justin ignore l'emploi du terme clerc pour désigner un groupe de ministres, rien ne lui permet de penser la «spécificité» d'un «théologien» *laïc*. Il faudra d'ailleurs attendre encore une bonne génération avant de trouver, sous la plume de Clément d'Alexandrie, le terme «laïc» appliqué à des chrétiens.

Pourtant, dans le domaine théologique, les choses bougent à l'époque de Justin. C'est avec Justin que se développe, dans le discours chrétien, la notion d'hérésie. Bientôt, la notion d'école sera perçue comme péjorative et on se préoccupera plus des faux docteurs que des didascales «orthodoxes». La méfiance à l'égard de la multiplication des doctrines n'est pas un fait nouveau. La *lettre de Jacques* mettait déjà en garde les fidèles: «Ne soyez pas tous didascales»[8]. Mais lorsque les conflits d'interprétation seront à ce point violents qu'ils tendront à la dissolution du donné chrétien et que se généralisera le monoépiscopat, c'est l'évêque qui deviendra le seul interprète qualifié des Écritures.

3. Changement de statut

La *Constitution ecclésiastique des Apôtres*, dont la rédaction finale peut dater du IVe siècle, mais dont plusieurs strates remontent certainement jusqu'au milieu du IIe siècle, démontre nettement qu'il fut un temps où l'on pouvait légiférer en supposant que la fonction intellectuelle pouvait être différente de la fonction épiscopale. La *Constitution ecclésiastique des Apôtres* admet en effet, que le candidat à l'épiscopat puisse être «agrammatos» (sans lettre, illetré) pourvu qu'il soit doux et rempli de

Christianorum 7, 1 (1970), p. 5-19; voir également les remarques suggestives de A. Hamman, «Valeur et signification des renseignements liturgiques de Justin», dans *TU* 116 (1975), p. 364-374. Sur la question de la «sacerdotalisation» des ministères, voir Appendice B, p. 214.

8. *Jacques* 3, 1. Cf. F. Vouga, *L'Epître de saint Jacques*, Genève, 1984, p. 94-97 et J. Wanke, «Zur urchristlichen Lehre nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes», dans *Die Kirche des Anfangs*, Freiburg, 1987, p. 489-511.

charité pour tous, tandis que le lecteur, qui est appelé à tenir la place de l'évangéliste, se doit d'être instruit et «diègètikos», c'est à dire habile à faire des discours. À l'instar du type de didascale représenté par Justin, ce lecteur n'a pas à être rangé parmi les clercs ou parmi les laïcs. Pourtant, nous pensons, que non content de lire, ce lecteur pouvait aussi interpréter les textes et faire l'homélie au cours d'une liturgie de la Parole qui était peut-être encore dissociée de la synaxe eucharistique[9]. Dans une telle hypothèse, la fonction sacerdotale et la fonction culturelle pouvaient encore demeurer indépendantes et accomplies par des personnages différents.

Mais plus ou moins vite selon les milieux, la connexion étroite du sacerdoce et de la culture est apparue comme une nécessité. Les *Écrits Pseudo-clémentins* nous permettent d'entrevoir certaines des raisons d'une évolution qui mènera à la confiscation de la fonction culturelle au profit de la hiérarchie cultuelle. Ces *Écrits Pseudo-clémentins*, dans leur forme finale, datent probablement du IV[e] siècle. Ils comportent eux aussi, de multiples strates et relectures. Le noyau source (le *Grundschrift*) peut être situé vers le milieu du troisième siècle, à l'époque d'Origène. Mais il réutilisait déjà des éléments plus anciens encore. Parmi ces éléments on peut ranger certains renseignements relatifs aux fonctions d'enseignement. C'est ainsi que la prétendue *lettre de Pierre à Jacques* nous décrit la façon dont doivent être sélectionnés et choisis ceux qui ont la responsabilité des Livres de la communauté. Ceux à qui l'on confie les livres doivent en fait être aptes à l'enseignement[10]. Nous sommes en présance de «didascales» qui doivent non seulement assurer la conservation matériella des livres, mais aussi et surpout se montrer capabhe d'en assimiler le conpenu et de le répandre. Ces «théolkgiens» sonp distincts de l'évêque et des presbytres qui l'entourent.

Un autra *Écrit Pseudo-clémentins*, l'*Engagement solannel* nous

9. Voir Appendice C, p. 214.

10. Nous avons proposé l'analyse de ces différents textes dans «Les fonctions ecclésiales dans les Écrits Pseudo-Clémentins. Proposition de lecture», dans *Revue des sciences religieuses* 188 (1976), p. 97-111 et repris dans *Naissance d'une hiérarchie (Theologie Historique* 40), Paris, 1977, p. 153-170.

présente une étape uhtérieura de l'évolution de ces fonctions. Dans ca texte, Jacques esp sensé intarpréter les instructions de Pierre. Il fixe la durée de l'épreuve de celui qui doip recevoir les livres (entre 6 et 10 ans), insiste sur la part déterminante que l'évêqqe doit prendre au choix du candidat, exige que celui aqquel on remet les hivras prenna l'engagemant solejnel de rester toujours soumis à l'évêqqe. Malgré toutes cas précautions, le Pseudo-Jacques hésipe encore à transmettre les livres:

> «Si nous mettons ces livres à la disposition du premier venu, déclare-il aux prasbypres qui l'entoqrent, et qu'ils soient falsifiés par quelques hommes audacieux ou détournés de leur vrai sens par de (fausses) interprétations, comme vous savez que cela est déjà arrivé, ceux même qui cherchent sincèrement la vérité seront réduits à errer toujours. Il vaut donc mieux que nous les gardions entre nos mains et que nous ne les communiquions qu'avec toutes les précautions susdites et seulement à ceux qui veulent vivre pieusement et travailler au salut des autres»[11].

C'est ainsi qu'en termes un peu naïfs et sectaires, les *Écrits Pseudo-clémentins* complètent l'information que nous pouvions avoir par ailleurs sur la raison pour laquelle les fonctions intellectuelles ont été progressivement absorbées par l'épiscopat et les principaux ministres du cultes. Devant la crainte de l'hérésie qui pouvait faire éclater une communauté, le maintien de l'unité intellectuelle est apparu comme une garantie nécessaire à la cohésion du groupe. Cette unité intellectuelle se devait de venir préciser et renforcer l'identité et les contours de l'assemblée qui célébrait l'eucharistie.

4. L'absorption des fonctions d'enseignement par le culte

a) *Le catéchiste*

L'évolution de la fonction de catéchiste, telle qu'elle transparaît à travers divers *Écrits Pseudo-clémentins* témoigne de ce

11. *Engagement solennel*, 5, 1-3 (GCS 42, p. 4)

processus d'absorption par le culte[12]. La *lettre de Clément à Jacques* représente un récit fictif de l'accession de Clément à l'épiscopat. Elle demande que les catéchistes n'exercent leur fonction qu'après avoir été catéchisés eux-mêmes, qu'ils soient doués d'un grand savoir, irréprochables, très expérimentés et clairs[13]. La fonction de catéchiste est une fonction indépendante de ce que nous appellerons plus tard le clergé. Le catéchiste est présenté dans la *lettre de Clément à Jacques* comme l'officier recruteur[14]. Mais ce catéchiste «indépendant» gêne sans doute déjà le rédacteur final de la *lettre de Clément*, soit qu'il lui paraisse anachronique, soit qu'il ait souhaité le voir disparaître afin de pouvoir plus librement renforcer l'autorité de l'évêque en matière de recrutement. Toujours est-il que lorsqu'il reviendra sur la métaphore de l'Église-navire, ce rédacteur gardera les termes techniques de diacre, presbytre et d'évêque, mais «oubliera» le terme spécifique de «catéchiste», se contentant d'une allusion au «recruteur»[15]. Par la suite, dans les *Homélies Pseudo-clémentines*, on rencontera des presbytres-catéchistes, que les fidèles doivent honorer de leur soutien matériel, tout comme ils doivent «honorer» l'évêque, les diacres et les veuves[16]. Plus tard encore, dans les *Reconnaissances pseudo-clémentines*, on cherchera vainement une trace de la fonction de catéchiste: celui-ci a définitivement disparu.

Au moment où le catéchiste «indépendant» posait trop de problème, on a tenté d'occulter sa fonction pour la confier totalement à l'évêque, seul interprète qualifié des Écritures. Cependant, le service d'enseignement des catéchumènes demeurait indispensable à la survie et à la reproduction des communautés

12. Processus d'aliénation (*Entfremdung*) bien décrit, dans son ensemble, par C. VOGEL, «Le ministère liturgique dans la vie de l'Église. Aliénation du culte par rapport à la communauté chrétienne», dans *Concilium* 72 (1972), p. 11-22.

13. *Lettre de Clément à Jacques*, 13.

14. Comparant l'Église à un navire, l'auteur exhorte ses lecteurs à regarder «Dieu comme le maître de ce navire, le Christ comme le pilote, l'évêque comme la vigie, les presbytres comme les maîtres d'équipage, les diacres comme les chefs des rameurs, les catéchistes comme les officiers recruteurs, le commun des frères comme les passagers» (*Lettre de Clément à Jacques*, 14).

15. *Lettre de Clément à Jacques*, 15.

16. *Homélie* III, 71.

chrétiennes. L'évêque ne pouvant y consacrer tout son temps, surtout à partir du moment où l'effectif des communautés chrétiennes devenait numériquement important, on confia cette fonction à des presbytres. Ainsi disparut la fonction de simple catéchiste.

b) *Le lecteur*

En ce qui concerne le lecteur, les mêmes causes produiront une évolution légèrement différente: celui-ci ne disparaîtra pas purement et simplement comme le catéchiste, mais sa fonction deviendra de plus en plus cultuelle et formelle. Sa position, dans la hiérarchie des ministres du culte, ira en se dégradant jusqu'à ce que le lectorat, vidé de tout contenu fonctionnel réel, devienne la porte d'entrée dans la cléricature[17]. En fait, dès le moment où il est inséré dans la hiérarchie cultuelle, le lecteur ne nous interesse plus, car il a déjà cessé d'être interprète et de pouvoir être assimilé à un «théologien».

5. QUAND LES DIDASCALES DEVIENNENT «LAÏCS»

Lorsque, dans la première moitié du IIIe siècle, on parle de docteur laïc, la situation est très différente. Nous ne sommes pas là en présence d'une fonction «dévaluée» et vidée de son contenu, mais d'une fonction effective et reconnue, qu'on essaie de situer par rapport aux ministères cultuels. La *Tradition apostolique* se penche sur le problème particulier du docteur qui enseigne les catéchumènes:

> «Quand le docteur, après la prière, a imposé la main sur les catéchumènes, il priera et les renverra. Que celui qui enseigne soit ecclésiastique ou laïc, il fera ainsi»[18].

17. À ce stade, la fonction est tellement dévaluée qu'on hésite à considérer le lecteur comme un clerc à part entière Augustin, par exemple, parlera plutôt de «lecteur ecclésiastique» (Ep. 64, de Noël 398). Sur l'histoire du lectorat dans l'Église d'Afrique, voir A. FAIVRE, *Fonctions et premières étapes du cursus clérical*, Lille, 1975, p 563-621 et p. 330-338 (sur les conciles africains). Cf. également E LAFAYE, *Recherches sur les clercs africains (303-430)*, Paris (thèse Paris IV, 3e cycle), 1976, et «Les 'lecteurs' des textes liturgiques», dans *Saint Augustin et la Bible*, Paris, 1986, pp. 59-74

18. *Tradition apostolique*, 19.

En ce début du IIIe siècle, le docteur peut, en effet, être un «laïc», même lorsqu'il remplit une fonction aussi fondamentale et délicate que l'instruction de ceux qui aspirent à la conversion. Et on peut penser que lorsque cette tâche délicate était confiée à un laïc plutôt qu'à un «ecclésiastique», c'est que la personne en question avait déjà acquis un certain renom dans l'exercice de l'enseignement théologique. Les «docteurs laïcs», loin d'être des sous-produits ou des ersatz de «docteurs ecclésiastiques», devaient être des théologiens compétents, au charisme reconnu.

a) *Tertullien, «théologien laïc»?*

Jérôme affirme que Tertullien fut presbytre[19], mais il ne nous indique pas les sources auxquelles il a puisé ce renseignement et son témoignage reste isolé. Quasten, pour sa part, se rallie à l'opinion de Jérôme tout en convenant que «jamais Tertullien ne fait allusion à son état clérical». Mais, prétend-il, «sa position particulière et l'importance de son rôle doctoral s'expliqueraient difficilement s'il était demeuré laïque»[20]. En réalité, la nécessité, à l'époque de Tertullien, d'être «ordonné pour exercer un rôle doctoral est sans doute justement une de ces fausses évidences à laquelle le témoignage de Jérôme n'a pas su échapper»[21].

C'est à partir de Tertullien, d'ailleurs, que l'on peut véritablement parler de «théologien laïc». Il ne s'agit pas de sous-estimer l'œuvre des didascales, catéchistes, voire celle des lecteurs et interprètes du second siècle, mais nous avons vu que

19. Jérôme, *De viris inlustribus* 53 (éd. E.C. RICHARDSON, *TU* 14, 1, p 31).
20. J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, traduction J. Laporte, t. 2, Paris, 1958, p 393.
21. En tout cas, non seulement Tertullien ne fait jamais allusion, dans ses œuvres, à son propre statut «clérical», mais ses prises de position concernant la dignité et les droits des *laïcs* sont fermes, et ceci, dès avant sa rupture avec la Grande Église. Ses prises de position concernant les «laïcs» s'expliqueraient mieux s'il les avait ressenties comme touchant directement à sa situation personnelle. Cette hypothèse que nous avions formulée dans «les laïcs...» p. 64, est aussi celle qui a été retenue récemment par C. MORESCHINI dans les notes de l'édition du *De Exhortatione castitatis*, collection *Sources chrétiennes*, 162-165 (à propos du fameux chapitre VII)

ceux-ci ne peuvent être dit «laïc» qu'au prix d'une assimilation artificielle à une problématique qui n'est pas la leur. Durant les premières décennies du IIIe siècle, au contraire, la dichotomie clerc/laïc s'est mise en place, mais point n'est besoin encore d'être clerc pour exercer le métier de théologien et pour l'exercer au cœur même de l'Église.

b) *Presbytres, docteurs et catéchistes*

Pourtant, certains clercs vont se consacrer plus spécialement à l'enseignement: au milieu du IIIe siècle, Cyprien de Carthage mentionne des «presbytres-docteurs» qui assurent, avec l'aide de certains lecteurs spécialisés, les *lectores doctorum audientium*, l'instruction des catéchumènes[22]. La concurrence entre «théologiens clercs» et «théologiens laïcs» n'est pas inexistante, surtout dans le domaine particulièrement sensible de l'enseignement des catéchumènes. C'est à propos de cet enseignement que la *Tradition apostolique* légifère — signe que ceci est alors un point sensible — sur le rôle des docteurs *laïcs* ou *ecclésiastiques*. Nous avons vu par ailleurs comment les *Écrits pseudo-clémentins* programment la disparition du catéchiste et transfèrent tous les aspects de la fonction d'enseignement sur l'évêque et les presbytres qui l'entourent. Nous constatons qu'à Carthage, au milieu du IIIe siècle, ce sont effectivement les presbytres qui enseignent les catéchumènes. Lors de la querelle qui opposera Démétrius, l'évêque d'Alexandrie à Origène, l'évêque choisira d'ordonner Héraclas auquel on avait confié le soin d'enseigner les néophytes et les catéchumènes, plutôt qu'Origène lui-même.

Plus simple et moins inventif ou créateur que celui de docteur, le rôle du catéchiste pouvait paraître moins prestigieux. Mais le catéchiste s'occupe du peuple. Il influe sur sa mentalité et même, indirectement, sur sa composition et sa croissance. Il représente, pour beaucoup, le premier contact sérieux avec le christianisme. Conditionnant l'entrée dans l'Église, il joue un rôle capital pour la détermination de l'identité du groupe ecclésial. Il est donc

22. Cf. A. VILELA, *La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle* (Théologie historique 14), p. 310-314 et A. FAIVRE, *Fonctions et premières étapes du cursus clérical*, Lille, 1975, p. 576-586.

important qu'il demeure en étroite liaison avec les évêques, gardiens de la *règle de foi* et garants de l'unité de la communauté. Rien d'étonnant à ce que les évêques aient cherché à les intégrer au clergé. Le processus était d'autant plus naturel que — nous l'avons appris par la *Tradition apostolique* — lors de l'instruction des catéchumènes, les docteurs étaient amenés à accomplir des actes d'allure liturgique comme la prière et l'imposition des mains sur les catéchumènes.

c) *Le cas d'Origène*

Pourtant, ce n'est pas à propos de ce que nous appelerions aujourd'hui le catéchuménat que le conflit entre l'évêque Démétrius et Origène prit son tour le plus aigu et provoqua le scandale. En dehors de l'instruction des catéchumènes, il restait encore, en effet, un large domaine ouvert aux docteurs. Dans le *Didascaléion* d'Alexandrie où il avait pris la suite de Pantène et de Clément, Origène s'était réservé l'enseignement des étudiants les plus avancés. Il pouvait ainsi compter sur plus de compréhension et plus de discrétion de la part d'un public cultivé. Il était dès lors à même d'affirmer librement son exégèse et de se livrer à des interprétations plus hardies, exerçant alors pleinement sa fonction de «théologien».

Mais vers 229, lors d'un voyage en Palestine, le didascale alexandrin eut l'imprudence de répondre au souhait des évêques de Césarée et de Jérusalem qui l'invitaient à prêcher dans les Églises, suscitant ainsi la colère de Démétrius. La réaction de l'évêque d'Alexandrie, trouvant indécent qu'un «laïc» prononce une homélie devant des évêques, ne se fit pas attendre. Il protesta vivement auprès de ses collègues et enjoignit à Origène l'ordre de rentrer à Alexandrie. Mis en cause, Alexandre de Jérusalem et Théoctiste de Césarée s'élevèrent contre l'argumentation de Démétrius:

«Démétrius ajoute, dans sa lettre, répondent-ils, qu'on n'a jamais entendu dire et que maintenant encore il n'arrive jamais que des laïcs fassent l'homélie en présence d'évêques, mais je ne sais comment il dit une chose si manifestement inexacte. Car là où il se trouve des hommes capables de faire du bien aux frères, ils sont invités par les saints évêques à s'adresser au peuple; ainsi à Lavanda (le laïc) Evelpis

par (l'évêque) Néon, à Iconium (le laïc) Paulin par (l'évêque) Celse, à Synnade (le laïc) Théodore par (l'évêque) Atticus, nos bienheureux frères. Il est vraisemblable que cela se fait en d'autres lieux sans que nous le sachions[23].

Il existait donc, en certains endroits, au début du IIIe siècle, des laïcs cultivés qui enseignaient non seulement dans des écoles particulières, mais pouvaient aussi être chargés des homélies. L'évêque d'Alexandrie — qu'Eusèbe soupçonne de jalousie à l'égard d'Origène — refuse au didascale *laïc* de son Église un privilège qui lui eut été accordé facilement, semble-t-il, en d'autres lieux. Il se refusera également jusqu'au bout à accorder le presbytérat à Origène. Finalement, celui-ci se laissera ordonner par l'évêque de Césarée. Cette ordination, c'est un peu le symbole d'une lutte perdue d'avance entre les didascales «laïcs» et le magistère «clérical». Héraclas, le «catéchiste», succèdera à Démétrius sur le siège d'Alexandrie. Denys, l'élève d'Origène, remplacera Héraclas dans ses fonctions de directeur de l'école d'Alexandrie, puis dans celle d'évêque. On ne connaîtra plus de grands didascales «laïcs», le sort des plus brillants maîtres en théologie semblant être désormais d'accéder à l'épiscopat, au sacerdoce suprême[24].

Origène était un grand théologien qu'une mutation ecclésiale[25], somme toute assez récente, rangeait parmi les laïcs. Il fut à la fois un véritable théologien et un véritable laïc et souffrit de cette double condition. Il a appartenu à un tournant de l'histoire qui a vu la consolidation, la sacerdotalisation et l'organisation de la hiérarchie des ministres liturgiques. Sa théologie est encore avant tout exégétique, même si cette exégèse est allégorique. Bientôt, avec Paul de Samosate, puis avec les grands conciles œcuméniques, la théologie va changer d'allure, osant se libérer de l'exégèse et utiliser un vocabulaire et des concepts philosophiques pour se développer dans une forme nouvelle.

23. Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique* VI, 19, 17-18.

24. Voir Appendice D, p. 216.

25. Cette mutation est à notre avis bien perçue par N. AFANASSIEF, *L'Église du Saint-Esprit* (Cogitatio Fidei, 83), Paris, 1975, p. 108-117 et par J. DANIELOU, *Origène*, Paris, 1948, p. 52-63.

Cette théologie là s'élabore principalement à travers des assemblées épiscopales et des conciles, qui vont devenir ses propres références.

L'allégorie origénienne du prêtre qui enlevant la peau de la victime «enlève à la parole de Dieu le voile de la lettre et met au jour ses membres intérieurs qui sont l'intelligence spirituelle»[26], celle des prêtres et des lévites dispensateurs de la science, ne peut plus, comme au temps de la *Didachè*, être appliquée directement aux docteurs (prophètes et docteurs). Elle est concurrencée par l'image de l'évêque grand prêtre, des presbytres et des diacres héritiers des privilèges lévitiques et contribuant rituellement à la répétition de l'unique sacrifice d'expiation du Christ. C'est cette image-là qui devient évidente pour le peuple. La grande époque des didascales et du didascalat se clôt pour laisser place à celle du magistère[27]. Désormais, il sera difficile de rencontrer de véritables théologiens laïcs de métier et nous parlerons plutôt de «laïcs théologiens», de laïcs qui se mêlent de théologie souvent sans que leurs contemporains les reconnaissent comme des «maîtres» et parfois même sans que la postérité daigne leur accorder la qualité d'auteur.

II. Quand des laïcs se mêlent de théologie

La période qui commence au IVe siècle, avec la conversion de Constantin et le concile de Nicée, ne connaîtra pas de très grands noms de théologiens laïcs. L'histoire peut bien, après coup, dire qu'un Augustin ou un Diodore de Tarse ont fait œuvre de théologien alors qu'ils étaient encore laïcs, mais ceci les a conduit à exercer d'autres fonctions et c'est justement dans ces fonctions de presbytres ou d'évêques théologiens qu'ils sont parvenus au sommet de la gloire: c'est sous les titres qu'ils possédaient alors qu'on les connaît généralement.

26. Origène, *Homélie sur le Lévitique*, (SC 286-287; Cité par Daniélou, p. 58).

27. Cf. Y. M. CONGAR, «Bref historique des formes du 'magistère' et de ses relations avec les docteurs», dans *RSPT* 60 (1976), p. 85-98; «Pour une histoire sémantique du terme 'Magisterium'», dans *RSPT* 60 (1976), p. 99-112.

Mais si je vous demandais de me citer quelques noms de véritables théologiens laïcs de la période paléochrétienne, de théologiens qui n'ont pas fini leur vie dans l'état clérical ou monastique, vous seriez peut-être embarrassés. Pour les IIe et IIIe siècles, on cite souvent Justin — qui à mon avis n'a rien de véritablement «laïc», voire Tertullien, malgré ce qu'en dit Jérôme. Mais pour les IVe et Ve siècles, les noms viennent moins vite à l'esprit. Aucun ne s'impose à l'évidence comme un «grand» de la théologie. Pourtant, ceux qui sont bon connaisseurs de cette période, vont sans doute me citer Lactance, Marius Victorinus, des poètes comme Prudence, Proba ou Ausone, votre voisin de Syracuse Firmicus Maternus, l'antipélagien Marius Mercator, sans oublier les dames de l'Aventin, peut-être des historiens comme Socrate ou Sozomène, certainement Prosper d'Aquitaine, ou encore les correspondants, amis ou adversaires d'Augustin, tels Cresconius, Tyconius et tout le réseau de relations qui gravitaient autour de Pélage.

Constatons d'abord le petit nombre de «grands noms» retenus par l'histoire [1]. En toute rigueur, d'ailleurs, il faut noter que ces personnages que l'on peut soupçonner de ne pas avoir été ordonnés évêques, presbytres ou diacres, ni même avoir occupé une fonction cléricale, ne se sont jamais qualifiés eux-mêmes de «laïcs». À notre connaissance, il faut attendre Valentinien Ier (364-378) pour qu'un Empereur se qualifie ainsi et c'est semble-t-il, justement pour s'affirmer non-théologien, pour dire aux évêques orientaux venus lui demander de tenir un synode qu'il ne souhaite pas se mêler aux questions théologiques: «je ne suis qu'un laïc et n'ai donc pas le droit de m'occuper de pareilles choses» [2].

1. Il suffit de parcourir les manuels de Patrologie, tels ceux de QUASTEN III: *Initiation aux Pères de l'Église* (Traduction J. Laporte), Paris, 1987, et IV: *les Pères latins* (sous la direction de A. DI BERARDINO). Traduit de l'Italien par J.-P. BAGOT et révisé par A.-G. HAMMAN, Paris, 1987. On constatera, globalement, un nombre nettement plus grand d'auteurs latin non clercs que d'auteurs grecs. Ceci provient-il de la discipline ecclésiastique différente sur la question de la continence puis du célibat?

2. Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, VI, 7.

Ambroise de Milan saura rappeler cette sage position de son père à Valentinien II:

> «Quand as-tu ouï dire, très clément Empereur, que dans une affaire de foi, des laïcs aient prononcé sur un évêque? Faut-il par adulation nous avilir au point d'oublier les droits du sacerdoce, et d'abandonner à d'autres le privilège dont Dieu m'a honoré? Si un évêque doit recevoir des leçons d'un laïc, qu'en résultera-t-il? Le laïc n'a plus qu'à discuter, l'évêque à écouter, et à se faire l'élève du laïc? Mais si nous interrogeons les divines Écritures et les temps écoulés, qui osera disconvenir que, dans une affaire de foi, je dis bien, dans une affaire de foi, ce soient les évêques qui aient coutume d'être juges des Empereurs chrétiens et non les Empereurs les juges des évêques»[3].

Qu'en est-il alors, lorsque les non-clercs qui ne sont pas Empereurs se mêlent de théologie? Je chercherai d'abord à repérer les mutations de la question durant le IVe siècle, puis je vous présenterai un groupe bien particulier, les «grandes dames théologiennes» de l'Aventin et je terminerai par quelques portraits types, en essayant un classement des diverses formes d'approches théologiques opérée par les laïcs.

(*à suivre*) Alexandre FAIVRE

Appendices

A

(cf. p. 198, note 1)

Depuis les thèses de Harnack sur la situation des didascales, les travaux les plus récents, en dehors des commentaires textuels où apparaît ce vocable dans le *Nouveau Testament* et chez les Pères apostoliques, sont les suivants: A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l'Église* (Lectio Divina, 68), Paris, 1971 (résumé, p. 180-183); J. DELORME (éd.), *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, 1974; K. KERTELGE (éd.), *Das Kirchliche Amt im N.T.*, Darmstadt, 1977; F. HAHN, «Urchristliche Lehre und neutestamentliche Theologie. Exegetische und fundamentaltheologie Überlegungen zum Problem christlicher Lehre», dans *Die Theologie und des Lehramt (Questiones Disputate* 91), Freiburg, 1981; R. T. BECQWITH, «The Transition from Jewish Worship to Christian», dans *Questions liturgiques*, 1981, p. 83-105; H.-A. STEMPEL, «Der Lehrer in der Lehre dez zwölf Apostel», dans *Vigiliae Christianae* 34 (1980), p. 209-217; A. de HALLEUX. «Les ministères dans la Didachè», dans *Irénikon* 53, 1 (1980), p. 5-29; H. F. WEISS, article «didaskô, didaskalos», dans *EWNT* I (1980), col. 764-769; F. FRANSEN (éd.), *Authority in the Church* (Annua Nuntia Lovanensia, 26), Leuven, 1983; A. F. ZIMMERMANN, *Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradentenkreis der «didaskaloi» im frühen Urchistentum*, Tübingen, 1984 (qui dresse un état des questions depuis A. Harnack, analyse les principales occurrences dans le Nouveau Testament et chez les pères apostoliques et fournit la bibliographie jusqu'en 1982); R. GRYSON, «L'autorité des docteurs dans l'Église ancienne et médiévale», dans *Revue théologique de Louvain*, 13 (1982), p. 63-73; A. BOZAK, «Uniformity of Practice in NT teaching» et J. K. COYLE «The Exercise of Teaching in the Postapostolic Church», dans *Église et Théologie* 15, 1, (1984), p. 9-21 et p. 23-43.

On pourra toujours consulter G. BARDY, «Les écoles romaines au second siècle», dans *Revue d'Histoire ecclésiastique* 1 (1932), p. 501-532; «L'Église et l'enseignement pendant les trois premiers siècles», dans *Revue des Sciences religieuses* 12 (1932), p. 1-28; «L'Église et l'enseignement au IVe siècle», dans *Revue des Sciences religieuses*, 14 (1934), p. 525-549 et 15 (1935), p. 1-17. À compléter par G. LÜDEMAN, «Zur Geschichte der ältesten Christentums in Rom». I. Valentin und

Marcion; II Ptolemäus und Justin, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 70, 1-2 (1979), p. 86-114.

Enfin, pour situer cette fonction de didascale dans la mise en place d'un système normatif, doctrinal et institutionnel, nous nous permettons de renvoyer à notre article: «Où est la vérité? Déplacements et enjeux d'une question», dans *Lumière et Vie* 180 (1986), p. 5-16, qui fournit la bibliographie élémentaire, et à l'ouvrage fondamentale de A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècles (Études Augustiniennes)*, Paris, 1985.

B
(cf. p. 201, note 7)

Sur la question plus générale, délicate et controversée, de la «sacerdotalisation» des ministères, on consultera d'abord J. M. R. TILLARD, «La 'qualité sacerdotale' du ministère chrétien», dans la *Nouvelle Revue Théologique* mai 1973, p. 481-514. On pourra compléter par Manuel GUERRA, «Problematica del Sacerdocio ministerial en las primeras communidades cristianas», dans *Teologia del Sacerdocio* 1, Burgos, 1969, p. 11-91 et éventuellement par H. CROUZEL, «La doctrine du caractère sacerdotal est-elle en contradiction avec la tradition occidentale d'avant le XIIe siècle et avec la tradition orientale», dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique* (Oct.-Déc.) 1973, qui critique, sans convaincre, l'article fondamental de C. VOGEL, «*Laica communione contentus*: le retour du presbytre au rang des laïcs, paru dans la *Revue des sciences religieuses*, 47 (1973), p. 56-122. On ajoutera les études de P.-M. GY, «La théologie des Prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres», dans *RSPT* 58 (1974), p. 599-617, pour le vocabulaire grec. Pour le vocabulaire latin, voir *Études sur le sacrement de l'ordre* (Lex Orandi, 22), Paris, 1957, p. 13-35. Voir également «Les anciennes prières d'ordination» dans *La Maison-Dieu* 138 (1979), p. 93-122.

C
(cf. p. 202, note 9)

Sur cette possible dissociation de la réunion de la Parole et de la synaxe eucharistique, on consultera le débat engagé par É. DEKKERS, «l'Église ancienne a-t-elle connu la messe du soir?», dans *Miscellanea L. C. Mohlberg*, I, Rome, 1948, p. 231-257, et «La messe du soir. Notes

historiques», dans *Sacris Erudiri*, 7 (1955), p. 99-130. L'hypothèse la plus vraisemblable consiste à supposer qu'il y a eu, durant les premières décennies du second siécle, dans certaines communautés chrétiennes, connexion:

* de la réunion liturgique consacrée à l'enseignement et à la prière, qui avait d'abord lieu le matin, et qui pouvait être présidée par quelqu'un dont la fonction principale était l'enseignement (Didascale). On trouve témoignage de ces assemblées matinales dans Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue* II, 96, 2 ou dans la *Tradition apostolique* 39 (BOTTE, *LQF* 39, p. 86-87. Mais à l'époque de la *Tradition apostolique*, ce sont les presbytres qui enseignent.

* du repas communautaire durant lequel avait lieu l'eucharistie majeure. «Il semble, en effet, que l'Eucharistie était célébrée en connexion avec le repas du soir (début, milieu ou fin), tandis que le culte d'édification et de catéchèse avait lieu le matin. Telle est encore la situation que suggère un passage de la *Lettre de Pline le Jeune*, gouverneur de Bithynie en Asie Mineure à l'Empereur Trajan, vers 112/113 (*Lettre X, 96*): «Ils affirmaient que toute leur faute ou toute leur erreur s'était bornée à se réunir habituellement à jour fixe, avant l'aube pour chanter en chœurs alternés des hymnes au Christ comme à un Dieu — *stato die ante lucem convenire carmen dicere Christo quasi deo*)... Ils reconnaissaient aussi avoir coutume de se retirer puis de se retrouver pour prendre ensemble un repas (*ad capiendum cibum*), mais un repas ordinaire et inoffensif». Ce texte laisse penser, à l'évidence, que ce repas avait lieu le soir et incluait l'eucharistie majeure. Le président était alors probablement le gestionnaire principal des biens de la communauté, mais aussi celui qui pouvait «rendre grâce» autant qu'il était possible (prophète) (indice supplémentaire de ce lien dans la *Didachè*, où il est dit de verser la dîme aux prophètes «car ils sont vos grand'prêtres»).

Lorsque ces deux types de réunions communautaires, pour diverses raisons (extérieures: l'interdiction des hétairies, la suspicion attribuée aux réunions nocturnes, la possibilité matérielle de rentrer chez soi le soir...) se sont regroupées, il devient naturel qu'un seul préside à la communauté. Ceci paraît être réalisé au temps de Justin, si l'on en déduit de ses deux descriptions de l'eucharistie (I *Ap*. 61-67), qu'il y a connexion chronologique entre la réunion destinée à la catéchèse, aux lectures, à l'exhortation du président et à l'action de grâce, le président unique cumulant à la fois les fonctions de didascale, de prophète et de gestionnaire des biens de la communauté...

D
(cf. p. 209, note 24)

À ce propos, il est intéressant de rappeler la vision qu'Origène avait du sacerdoce. Elle témoigne certainement de la période de mutation qu'il a vécue. Pour Origène, la distinction entre clerc et laïc est une réalité de fait. Elle implique non seulement une différence, mais une inégalité et une répartition concrète des rôles:

> «En effet, écrit-il, la loi de Dieu a été confiée aux prêtres et aux lévites afin qu'elle soit le seul but de leur activité et qu'ils s'éloignent de toute préoccupation extérieure pour se consacrer à la parole de Dieu. Mais pour qu'ils puissent s'y consacrer, il leur faut utiliser le *ministère des laïcs*. Car si le laïc ne fournit pas aux prêtres et aux lévites ce qui leur est nécessaire, de telle préoccupations — je veux dire les soucis matériels — les empêcheront de s'adonner complètement à la loi de Dieu, et s'ils ne s'y adonnent pas, s'ils ne consacrent pas leur activité à la loi de Dieu, c'est toi qui es en danger. Elle s'obscurcira, en effet, cette lumière de la science qui est en eux, si toi tu ne fournis pas l'huile de la lampe» (*Homélie sur josué* 17, 3; SC 71, p. 381). Cf. la vue d'ensemble sur cette question donnée par A. VILELA, *La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle*, Paris, 1971, p. 43-156.

Pourtant, et c'est là le paradoxe, Origène — à la suite de son maître Clément — relativise fortement la dichotomie sacerdoce/laïcat (cf. Origène, *Homélie sur Jérémie* 11, 3 et autres références dans A. FAIVRE, «les laïcs...» p. 79-82) et d'une manière générale, tout titre, toute hiérarchie et tout ministère terrestre, sans excepter, bien sûr, celui de docteur:

> «Souvent, pense-t-il, il arrive que celui qui a un esprit bas et vil et qui aime les choses terrestres occupe un degré élevé dans le sacerdoce ou une chaire de docteur et que celui qui est tellement spirituel et libre de la façon terrestre de vivre qu'il juge tout et ne soit jugé par rien, tienne le rang d'un ministre inférieur ou même soit laissé dans la foule» (*Homélie sur les Nombres* 2, 1).

C'est en fait qu'Origène a une vision «gnostique» du sacerdoce. Comme l'écrivait déjà fort justement Daniélou, «l'Église, telle que la conçoit Origène, est davantage celle de la hiérarchie de sainteté groupée autour du maître spirituel que celle de la communauté ecclésiastique autour de son évêque». Origène n'oublie pas, dans son *homélie sur le lévitique* l'affirmation de la *Prima Petri*: «Ignores-tu que le sacerdoce t'est donné à toi, c'est-à-dire à toute l'Église de Dieu et au peuple des croyants? Écoute Pierre dire des fidèles: Race élue, sacerdoce royal.

Tu as donc le sacerdoce, puisque tu es une race sacerdotale — et ainsi du dois offrir à Dieu l'hostie de louange, l'hostie des oraisons, l'hostie de la miséricorde, l'hostie de la pureté, l'hostie de la sainteté» (*Homélie sur le Lévitique*, 9, 1; SC 287, p. 72-75). On pourra compléter ces remarques par C. V. HARRIS, *Origen of Alexandria's Interpretation of the Teacher's Function in the Early Christian Hierarchy and Community* (Thèse Duke University), 1952; H. J. VOGT, *Das Priester-Bild im Leben und Werk des Origenes*, Francfort, 1978, p. 103-115 et K. NASILOWSKI, «De potestatis sacerdotalis apud Origenem distinctione», dans *Apollinaris*, 1985, p. 629-699. L'introduction de P. NAUTIN des *Homélies sur Jérémie*, dans les *Sources chrétiennes* 232, Paris, 1976, p. 100-191 fournit des informations concrètes sur la manière dont ces homélies étaient données.

SUMMARY. — *The A. starts by making some remarks about the vocabulary of the terms «theologian» and «laic». He then distinguishes three periods: the first two centuries, during which the function of teaching or the understanding of the faith is not incorporated in an ecclesiology which divides functions between clerics and laics; the following period, which goes up to 260, is one of change; the third period finishes after Chalcedon and during it many Christians who are not clerics deal with theology. Constantine's conversion marks out a dividing-line in this state of affairs. However, during the first two centuries, the distinction between cleric and laic is not pertinent to the question of the teaching of theology. The A. mentions the case of the* didaskaloi *and that of Justin; after this the status of the theologian changes, as is shown by the case of Origen.* To be continued.

Rome et Moscou 1900-1950

Une certaine manière de lire l'histoire

Sous ce titre *Rome et Moscou, 1900-1950* vient de paraître un gros livre[1]. Son auteur, le P. Antoine Wenger s'est distingué d'abord comme patrologue, byzantiniste et slavisant, puis comme rédacteur en chef de *La Croix*, enfin comme conseiller de l'Ambassade de France près le Saint-Siège. À ces titres qui le qualifiaient déjà pour brosser une histoire des relations entre Rome et Moscou s'ajoutent son appartenance à la congrégation de l'Assomption et le fait qu'il est «passionné depuis toujours des choses de la Russie»[2], ainsi qu'il nous le dit dans l'Avant-Propos.

Pour un travail de cette ampleur il a disposé de «trois fonds inexplorés: les archives de la curie généralice des Pères assomptionnistes à Rome, exceptionnellement riches; le fonds d'Herbigny à la Bibliothèque nationale et les archives du Quai d'Orsay»[3]. En fait, comme le P. Wenger le rappelle lui même[4], le fonds d'Herbigny de la Bibliothèque nationale de Paris avait déjà été utilisé par P. Lesourd qui l'y avait déposé. Quant aux archives du Quai d'Orsay et, pour une part, celles des Assomptionnistes, elles sont connues de la thèse de L. Tretjakevitsch, défendue à Toronto en 1979 et, malheureusement, toujours inédite[5]. Reste pourtant comme nouveauté absolue la partie du fonds des Assomptionnistes qui contient la correspondance de Mgr Pie Neveu, le véritable héros de ce volume. C'est en exploitant systé-

1. Antoine WENGER, *Rome et Moscou. 1900-1950*. Paris, Desclée de Brouwer, 1987; in-8, 688 p., 225 FF.

2. P. 12.

3. P. 11.

4. Pp. 640-643, et *passim*. Sur le livre de P. LESOURD, *Entre Rome et Moscou, le Jésuite clandestin, Mgr Michel d'Herbigny* (Paris, 1976), voir *Irénikon*, 1978, p. 285 s.

5. La thèse a comme titre: *Michel d'Herbigny and the «separated brethren». One Approach to the Problem of Christian Unity*. © Léon Tretjakevitsch 1979. Outre les archives du Quai d'Orsay et partiellement celles des Assomptionnistes, elle a utilisé des sources qui jettent une autre lumière, combien pénible! sur le sujet du P. Wenger.

matiquement cette documentation considérable, en la complétant et en l'éclairant par les deux autres sources et par sa connaissance personnelle des affaires russes que le P. Wenger fait œuvre originale. Ce livre est essentiellement, en effet, une biographie de Mgr Neveu (1877-1946) et un récit de ses trente années de présence en Russie, dont onze comme évêque latin à Moscou (1926-1936), et des entreprises auxquelles il fut mêlé.

Le contenu du livre ne répond donc qu'imparfaitement à son titre. De prime abord, il laisse croire au lecteur qu'il s'agit d'un nouveau travail sur les relations entre le Saint-Siège et la Russie soit dans la lignée des volumes que publia autrefois le P. Paul Pierling pour l'ancien régime, soit dans celle de l'étude de Hansjakob Stehle sur l'«Ostpolitik» du Vatican, sortie en 1976. En fait, il n'en est rien.

En dehors de ce qui touche à Mgr Neveu et aux personnes (nombreuses, il est vrai: l'index en fin de volume mentionne près de mille cinq cents noms), on ne trouvera pas grand chose. Pas même une vue d'ensemble sur la «politique» religieuse dont ces personnes furent les acteurs ou les témoins. Presque rien sur les activités des Dominicains en Russie; rien sur les contacts remarquables des «portaliens» qu'a mis en lumière Régis Ladous[6]; rien non plus sur la fondation d'Amay-sur-Meuse par dom Lambert Beauduin ni sur la lettre *Equidem Verba* de Pie XI[7]; rien sur le rôle de l'émigration pour faire connaître l'Orthodoxie russe, ni sur l'ouverture d'un Berdiaeff ou d'un Serge Boulgakov dans la rencontre des Catholiques. On est même surpris de ce que l'intérêt porté par certains historiens, théologiens ou évêques catholiques à l'Orthodoxie russe est à peine mentionné. Les Congrès de Velehrad de 1907 et 1909 (avant que M. d'Herbigny ne les ait «normalisés»), la figure de Mgr Szeptytsky, les sympathies de certains Orthodoxes pour l'exarchat de Mgr Fedorov: tout cela apparaît à peine. Et finalement il y a très peu même sur les Jésuites, en dehors de ceux qui par quelque côté touchent à Mgr Neveu.

Malgré une bibliographie abondante et utile, donnée en fin de volume, et malgré des indications sommaires en bas de page ou dans l'index des noms pour situer les personnes auxquelles il est fait allusion

6. Régis LADOUS, *Monsieur Portal et les siens*, Paris 1985. Cf *Irénikon* LVIII (1985), p. 583. Le P Wenger, qui connaît l'ouvrage de Ladous et mentionne en passant Antoine Martel, l'abbé Gratieux, le P. Portal (pp. 107, 357, 648) avait pourtant la possibilité de mettre les choses au point et d'élargir l'horizon.

7. Dom Lambert Beauduin («œcuméniste catholique», p. 657) et la fondation d'Amay-sur-Meuse sont nommés en note de la p. 434 à propos du P. Lev Gillet.

en passant, la perspective du livre ne dépasse guère les activités de Neveu, de ses supérieurs, de ses confrères dans la «mission de Russie», et de Mgr M. d'Herbigny.

Reconnaissons qu'en cette matière le P. Wenger apporte du neuf. Sur l'organisation de l'Église catholique en Russie on trouvera des données précises et difficilement accessibles ailleurs. De même sur le rôle de la France dans cette mission russe, sur la présence des Assomptionnistes, sur le courage héroïque et même le martyre de nombreux religieux et religieuses durant la Révolution et les premières années du régime bolchévique, le livre donne des informations de première main, et, bien sûr, sur les séjours de Neveu à Makeevka et à Moscou, sur Mgr d'Herbigny, enfin.

Comme on pouvait s'y attendre, Mgr d'Herbigny occupe une grande place dans le livre. Clandestinement en avril 1926 il avait consacré Mgr Neveu évêque de Moscou, ou plutôt «évêque catholique de toute la Russie». Celui-ci durant dix années devait être son informateur et celui du Saint-Siège grâce à la valise diplomatique de l'ambassade de France. À l'aide des pièces dont il dispose le P. Wenger s'efforce de donner une image objective et finalement rassurante de M. d'Herbigny. Toutefois ce qui ressort des informations qu'il nous livre ne sert guère à sa réhabilitation, loin de là. Nous allons revenir sur le personnage qui par la force des choses tient si souvent la vedette dans cet ouvrage. Mais ici encore c'est un des mérite de l'Auteur que de nous faire connaître des documents singulièrement éclairants.

Tel est le positif de ce livre dont on ne lira pas sans émotion certaines pages. La générosité chrétienne du principal héros, Mgr Neveu, ne fait aucun doute même pour qui ne partage pas ses vues. En 1896 le jeune religieux Pie Neveu s'était engagé à «souffrir et mourir, en travaillant à la réunion de l'Église orientale et en particulier de l'Église russe, à la sainte Église romaine et à la communion de notre Saint-Père le Pape» (...) «étant prêt s'il le faut et même ne demandant qu'à être supplicié ou à mourir exilé dans une mine de Sibérie, persuadé qu'une cause pour laquelle on ne meurt pas est une cause perdue»[8]. Si l'occasion ne lui a pas été donnée de mourir pour la cause à laquelle il s'était voué, l'existence qu'il a menée en Russie durant trente ans ne peut lui valoir que le respect.

Ceci reconnu, quand on va au fond du problème, à savoir la vision et l'ecclésiologie que supposent les activités des protagonistes à l'égard de la Russie, on doit bien admettre qu'il y a au départ un malentendu grave. Il se manifeste dès les premières pages du livre dans le titre même

8. Pp. 624 s.

du mémoire que deux ans avant sa mort le P. E. d'Alzon, fondateur des religieux de l'Assomption, adressait à la Congrégation romaine de la Propagande où il exposait ses projets pour la Russie: *«Mémoire sur un essai d'évangélisation en Russie»*. Ainsi, comme en des contrées nouvelles qui n'auraient jamais reçu la foi chrétienne, s'agissait-il d'«évangéliser» cette terre russe, elle qui va célébrer l'an prochain le millénaire du baptême de Vladimir! Que l'on ne croit pas qu'il s'agisse d'un *lapsus calami*. Les brèves citations de ce mémoire que donne le P. Wenger en confirment le titre. Retenons-en:

> «. . 'Considérant que le schisme russe est un des plus redoutables adversaires de la papauté, envisagée comme centre de l'Église, je me suis senti pressé de m'occuper de l'évangélisation de la Russie'. Il songeait à un séminaire, précise l'Auteur du livre, rêvait d'une tête de pont à Odessa, pensait envoyer ses religieux en Russie pour étudier sur place 'le meilleur moyen d'évangéliser la Russie'»[9].

Tout au long de ces pages c'est bien à cette vue du P. d'Alzon que se réfèrent le P. Neveu et ses confrères Assomptionnistes, sans que le P. Wenger lui-même ne paraisse éprouver le besoin de s'expliquer sur cette terminologie pour le moins étrange et, hélas! révélatrice. Qu'il suffise de citer ici ce qu'écrivait Neveu le 24 février 1935 après les arrestations massives qui suivirent l'assassinat de Kirov:

> «Le bon Dieu dans ses desseins impénétrables se sert du grand bain de la Révolution pour nettoyer l'immense champ destiné aux futurs apôtres du pays, vider le restant de vin des vieilles outres et jeter celles-ci le long du chemin pour que l'évangélisation de la Russie recommence sur nouveaux frais, avec des ouvriers nouveaux qui *expurgato fermento veteri, epulabuntur in azymis sinceritatis et veritatis*, ayant rejeté le vieux levain, célébreront la fête avec les pains sans levain, dans la pureté et la vérité (2 Cor 5,8)»[10].

Écrites la dernière année du séjour de Neveu à Moscou ces lignes se passent de commentaire.

Tous dans l'Église catholique ne partageaient pas une telle idéologie. Non seulement elle différait chez ceux qui voulaient la latinisation pure et simple des chrétiens orientaux (tel était la position de l'épiscopat polonais entre les deux guerres), mais il y avait face aux uns et aux autres les «œcuménistes catholiques» avant la lettre, tels les «porta-

9 P. 18.

10. P. 470; voir encore p. 524. Certaines affirmations de Neveu, comme celle du 31 juillet 1933 (p. 418: «Si une détente devient possible, je ferai tout (...) pour que l'Église puisse travailler au bien des âmes, à commencer par celle des orthodoxes»), ne contredisent pas cette attitude fondamentale.

liens» et les moines de dom Lambert Beauduin. Dans l'ensemble de l'ouvrage, ces œcuménistes — ou unionistes, comme on disait alors, — apparaissent comme des marginaux, et non comme les marginalisés qu'ils furent. Ne serait-ce pas eux qui ont préparé l'espérance œcuménique d'aujourd'hui?

La racine de l'équivoque, toutefois, nous paraît se situer au-delà: dans l'absence de sympathie dont témoignent ces textes à l'égard de l'Église orthodoxe, de sa réalité vivante, de sa tradition spirituelle, de ses saints, de sa liturgie, des problèmes de sa hiérarchie et de ses fidèles. Quand on pense aux pages écrites par Vatican II dans le troisième chapitre du Décret sur l'œcuménisme et qu'on le compare à ce qui ressort de ce livre on est en présence de deux mondes différents. Ce que M. Portal voulait dès avant 1914 que découvrissent en Russie ses disciples comme aussi ce que Vatican II a entériné, tout cela est pratiquement ignoré. On trouvera à l'occasion dans ce livre l'éloge de l'érudition orientaliste où tant d'Assomptionnistes se sont distingués avec talent, mais il n'y apparaît guère que cette érudition n'a de sens, pour rapprocher les chrétiens divisés, que si elle est animée et soutenue par l'amour et le respect de l'Église concrète à laquelle elle se réfère.

La majeure partie de l'ouvrage est dominée par la figure de Mgr d'Herbigny, partenaire et correspondant principal de Mgr Neveu. Dès les premières pages il est présent avec la mention de l'affaire Deubner, du baptême clandestin d'une juive du Kremlin et des disgrâces successives de 1933 et 1937. De la seconde le P. Wenger dit qu'elle «reste pour l'historien un mystère et que nous sommes en mesure d'élucider»[11]. Quoi qu'il en soit des causes de cette disgrâce finale qui ne nous intéressent pas ici, on peut signaler certains aspects de la personnalité de M. d'Herbigny qui suffisent à l'expliquer. Le P. Wenger nous apporte des pièces qui jettent une lumière crue sur le personnage. Mgr d'Herbigny y apparaît comme un esprit léger, chimérique et intrigant[12], sans scrupules excessifs[13], et porté sur la «mystique»

11. P. 10. De fait il en sera longuement question au chapitre XIV qui s'ouvre par une note de bas de page (p. 499) appelée par le titre «Deux évêques en 'exil'». Cette note s'achève ainsi: «Nous-même, d'ailleurs, si notre opinion est faite, laissons notre jugement en suspens, vu que nous n'avons pas eu accès aux archives de la Compagnie de Jésus ni à celles du Vatican».

12. C'est bien ce que laisse entendre le P. Wenger quand il parle des erreurs de jugement de M. d'Herbigny, p. 446. Voir déjà p. 377, et encore p. 516.

13. Mgr d'Herbigny avait emporté avec lui en quittant Rome les archives de la Commission *Pro Russia* que lui réclama en vain au nom du Saint-Siège

paranormale[14].

L'un des documents les plus révélateurs de la mentalité et des méthodes de Mgr d'Herbigny se trouve au centre du livre[15]. Il s'agit du projet qu'il a formé de faire élire un patriarche russe, ce qu'il confie dans une lettre à Mgr Neveu du 5 février 1931. Le P. Wenger reconnaît que ce projet le «laisse perplexe»[16]. On le comprend et il est étrange que Neveu ait commencé à y collaborer au lieu de faire savoir à son auteur qu'il se livrait à un jeu dangereux et malhonnête. Voici ce qu'écrit d'Herbigny :

> «Tout en terminant ce travail en cours depuis longtemps[17] j'ai mûri — en priant aussi — un projet dont la réalisation — difficile et hardie — ne vous semblera peut-être pas impossible. En bref le projet revient à ceci : préparer l'élection d'un patriarche russe qui, se trouvant actuellement en Russie, viendrait — avant d'être proclamé, résider en Occident et peut-être ... traiter l'union avec le Saint-Siège. Dit ainsi, le projet vous semblera irréalisable. Morceau par morceau, en changeant tous les détails selon l'occurrence, il faudrait trouver moyen de faire désigner par les évêques les meilleurs, présents en Russie, un candidat au trône patriarcal, et j'ai pensé que peut-être Mgr Barthélemy pourrait convenir???[18] Obtenir des signatures, votes signés — par exemple avec valeur de premier ordre, de la part des évêques prisonniers — dussent-ils écrire comme l'ami Gottlibovitch Filipp sur une chemise —, puis de la part d'autres parmi les meilleurs. Certaines signatures pourraient vous être remises et arriver avec vos lettres ; d'autres arriveraient-elles par lettres ordinaires expédiées à Berlin par exemple à Michel Rauterkus, Königgrätzerstr. 106. Quand ces documents seraient assemblés au Vatican, l'élu devrait arriver, soit seul (soit mieux?? avec un ou deux très bons hiérarques — autant que possible anciens détenus). Il semble que la sortie par le lac de Peipous n'est pas impossible. En tout cas, l'affaire vaudrait un grand effort. Qui sait? Peut-être les Soviets accorderaient-ils un visa pour se débarrasser d'un homme

Mgr Pizzardo, secrétaire de la Congrégation pour les affaires ecclésiastiques extraordinaires. Ces archives furent brûlées par des Pères jésuites d'Enghien pendant l'occupation allemande (p. 500).

14. Sur cet aspect de la personnalité de M. d'Herbigny, cf., entre autres, p. 507 s., 511.

15. Pp. 320 ss.

16. P. 320. Un peu plus loin le P. Wenger qualifie ces projets d'«insensés» (p. 325), tout en admirant la théologie de Mgr d'Herbigny dans une lettre qu'il adressait à Mgr Barthélemy le 17 septembre 1932. Voir aussi p. 353 et la note 9

17. Son livre en collaboration avec A. Deubner sur les évêques russes en exil.

18. Mgr Barthélemy Remov, évêque conseiller du métropolite Serge (le futur patriarche, † 1944), entra en communion clandestinement avec l'Église catholique et fut le confesseur de Mgr Neveu (pp. 230 et *passim*).

qui les ennuie? Peut-être s'ils pensaient que, à ce prix, ils seraient quitte de vous? Ou tout autre moyen? Avec vous, comme votre serviteur? Ou sosie? Ou bagage d'amb.?

»Si tout cela n'est pas impossible, poursuit Mgr d'Herbigny, la proclamation d'un patriarche russe par le Vatican ou grâce au Vatican dans les circonstances actuelles, n'aurait-elle pas une merveilleuse répercussion? Même s'il ne proclame pas l'union, il serait déjà un immense service rendu au monde chrétien que de sauver la foi chrétienne de beaucoup d'orthodoxes en remédiant à leurs divisions indéfinies; aucun des évêques qui se trouvent hors de Russie ne peut être patriarche après leurs conflits sans fin et leurs excommunications mutuelles; d'autre part, un patriarche à l'intérieur de la Russie est impossible, dangereux, mais un patriarche, élu par les évêques persécutés, et sorti de Russie avant d'être proclamé pourrait avoir un grand ascendant — au dehors et à l'intérieur de la Russie. Après sa proclamation, — préparée ou aidée ou accomplie par le Vatican — au congrès ou concile (comme ils disent), bien organisé d'abord, n'arriverait-il pas à envisager de façon nouvelle la reconnaissance due au Saint-Père et à préparer les pas successifs pour arriver à l'union stable (une proclamation d'enthousiasme n'étant pas exclue, mais devant être bien préparée, si elle doit être durable). Alors, cher Seigneur, le projet de confier à ce patriarche la préparation d'une entrée triomphale des reliques de saint Nicolas pourrait aboutir, et qui sait? (Vous voyez que ma pensée court fort, bien plus vite que le train qui gravit paisiblement les Apennins), les reliques de saint Nicolas pourraient — au moment voulu — faire leur 'circuit triomphal' dans un cortège d'ensemble où se trouveraient... la personne même du successeur de Pierre... Et l'union serait ainsi comme scellée — non sans ennemis c'est clair — à Rome d'abord puis aux cathédrales de Moscou, de Saint-Pétersbourg, de Sainte-Sophie de Kiev... (on peut passer par la Bessarabie). Folie selon les hommes? C'est probable. Mais alors sagesse de Dieu? Voyez ce que vous pourriez estimer opportun, possible pour commencer, même si le résultat final semblait lointain, lontain... S'il faut des subsides pour aboutir, dites-le».

Commentant ce texte le P. Wenger écrit:

«Je laisse au lecteur le soin de juger un projet aussi étrange et l'état d'esprit de celui qui l'a formulé. Dans le subconscient de Mgr d'Herbigny, flottait le souvenir de l'union proclamée en la cathédrale de la Dormition à Moscou, en mars 1441, par le cardinal Isidore de Kiev, envoyé en Russie par le pape Eugène IV et le concile de Florence...

»Le plus surprenant est que Neveu n'ait pas aussitôt laissé tomber. Une occasion se présenta qui n'engageait à rien. L'évêque rénovateur Nicolas Rousanov s'entretenait volontiers avec Neveu à la sacristie».

Le P. Wenger rapporte les propositions de Neveu à Rousanov et la réponse de celui-ci:

«'... Il est totalement impossible de réunir le nombre suffisant de signatures à cause de la difficulté des communications et du secret. Dès que les bolchéviks auraient vent d'une affaire semblable, tous les évêques iraient en prison'».

Une telle élucubration pouvait compromettre de la manière la plus grave aux yeux des Soviets toute la hiérarchie russe et avec elle tant d'autres personnes qui un jour paieront de leur vie les rèves de son auteur qui lui ne risquait rien. En finale de la lettre, l'offre de subsides pour mener à bien le projet est une signature non équivoque. Mais ce n'est pas seulement Isidore de Kiev qui habite ce songe. Il n'est même pas nécessaire de remonter à l'union de Brest ou à l'élection d'un patriarche uni chez les Melkites du XVIIIe siècle. Cette chimère évoque plus immédiatement la tragique affaire de Mgr Joseph Sokolski en 1861 pour la Bulgarie. Rappelons à ce sujet que dans la même ligne, en 1913 déjà, le P. d'Herbigny avait eu à Londres un entretien avec le premier ministre bulgare Daneff où il reprenait le projet d'un patriarche catholique pour l'Église orthodoxe de ce pays[19].

Ce texte de 1931 sur l'élection d'un patriarche russe nous paraît suffisant pour peindre Mgr d'Herbigny et ses entreprises.

Laissant de côté ce prélat, nous devons, par ailleurs, relever un jugement de Mgr Neveu sur les informations données par *Irénikon*. Il demande une mise au point et, malheureusement, révèle un état d'esprit. En outre, comme il s'agit de la seule mention qui soit faite de notre revue dans ce livre (si l'on excepte la bibliographie en finale), elle pourrait induire le lecteur en erreur.

Le P. Wenger signale, en effet, que dans un courrier du 13 février 1936, adressé à Mgr Pizzardo «Neveu critique les informations parues dans le revue *Irénikon* sur la situation religieuse en Russie:

«Il y a encore près de quarante églises à Moscou ouvertes au culte. Il y a en outre un grand nombre d'églises désaffectées dont les clochers sont restés surmontés de la croix, ou dont la croix a été remplacée par l'étoile. Quant à de nouvelles églises ouvertes, Neveu dit: 'Personnellement, je ne connais pas le cas de constitution de nouvelles paroisses, puisqu'il faudrait pour cela un nouvel édifice du culte'

»Le chiffre de 36000 paroisses actuellement existantes, rapporté dans cette même chronique, est purement fantaisiste. Il y avait en tout en Russie 41 270 paroisses. Quant à la situation présente, on peut s'en faire une idée d'après les revues religieuses publiées et envoyées d'office à toutes les organisations existantes. Or le *Vestnik*, revue des rénovateurs, était tombé en 1931 de 3000 à 2000. La *Revue du Patriarcat* était encore il y a un an à

19. Cf. LESOURD, *op. cit.*, pp. 25 ss

3 000 exemplaires. 'Dire la simple vérité est toujours la meilleure politique et la seule permise par la loi chrétienne'[13].»

Note 13 (en bas de page): «*Irénikon*, N° 6, nov.-déc. 1935, p. 624-638, chronique de l'Église russe où l'on trouve des informations contradictoires sur la situation religieuse en URSS»[20].

Cette appréciation par Mgr Neveu d'une information donnée dans notre revue et le commentaire succinct qu'y ajoute en note le P. Wenger requièrent donc quelques précisions ultérieures. Mgr Pizzardo auquel est adressé ce courrier est à cette époque le secrétaire de la Congrégation romaine des Affaires ecclésiastiques extraordinaires et chargé de la Commission *Pro Russia*. À ce titre il avait pris la défense de dom Lambert Beauduin en 1931 dans le procès qu'avait mené contre lui Mgr d'Herbigny[21]. Aussi l'information telle que la communiquait Mgr Neveu à Mgr Pizzardo ne pouvait que nuire à la réputation d'*Irénikon*, et donc au monastère de dom Lambert Beauduin qui publiait cette revue.

En fait, la chronique de l'Église russe dont il est question est rédigée et signée par dom Clément Lialine, personnalité que ses origines familiales, sa culture et ses contacts avec les milieux les plus divers de l'émigration russe rendait particulièrement qualifiée pour ce travail[22]. Cette chronique paraissait dans chaque livraison de la revue. Nous croyons ne pouvoir mieux faire que de citer le principal passage incriminé afin que nos lecteurs puissent juger sur pièce et se rendre compte si dom Lialine dissimulait la «simple vérité» en donnant des «informations contradictoires»:

«Un correspondant plutôt pessimiste de la *Kölnische Zeitung* cité par *Vz*, a observé en Russie l'extinction de la vie ecclésiastique organisée[23]. Par contre *Amadis* affirme que de nouvelles paroisses se constituent[24]. On sait cependant que la loi de 1929 exige pour cela la constitution d'un comité de vingt personnes qui se rendent responsables pour toute la vie parois-

20. P. 493.

21. Cf. S. QUITSLUND, *Beauduin. A Prophet Vindicated*, New York, 1973, p. 174.

22 Voir D.O. ROUSSEAU, *In Memoriam · Dom Clément Lialine (1901-1958)*, in: *Irénikon* XXXI (1958), pp. 165-182.

23. Nous reprenons, ici et ensuite, les notes de bas de page où Dom Lialine indique ses sources. Ici: «*Vz* (= *Vozroždenie*, revue russe de Paris), 6 juillet 1934. Relation très pessimiste aussi dans *Federal Council Bulletin*, 1935, N° 9-10, p. 8-9».

24 «*Vz*, 26 avril 1935».

siale[25], particulièrement en ce qui concerne les impôts (les églises sont imposées comme des usines à cierges à cause de la grande consommation qu'on en fait pour le culte[26]. La naissance d'une paroisse témoigne donc de l'existence de vingt héros. 'Les vingt, cela veut dire vingt hommes qui se sont voués au martyre lent et sans espoir de salut, en se sacrifiant tout entiers pour la foi Trente-six mille paroisses (c'est le chiffre que l'auteur donne pour le pays tout entier) ce sont trente-six mille groupes de vingt = sept cent vingt mille hommes qui ont tout sacrifié pour le Christ'»[27].

Nous pensons que cette citation suffira à éclairer le lecteur. Tous ceux qui ont fréquenté *Irénikon* en ces années-là connaissent la qualité de la chronique religieuse russe. Elle était alors unique en son genre et reste jusqu'aujourd'hui une précieuse source d'informations sur cette époque tragique de la vie de l'Église russe. En outre, ce qui n'était pas alors si fréquent, elle est inspirée par un amour et un respect évident de l'Église orthodoxe. Si certaines informations étaient contradictoires, c'est uniquement parce que les nombreuses sources dépouillées se contredisaient et que par respect de la «simple vérité» il était nécessaire de respecter aussi ces contradictions faute d'autres informations qui eussent permis de trancher.

En terminant la lecture du gros travail du P. Wenger nous ne pouvons que redire notre désapointement. Ce livre contient, certes, une somme d'informations intéressantes. Mais le grand talent de l'Auteur et sa science se sont fourvoyés à paraître vouloir défendre une mauvaise cause. Malgré l'une ou l'autre allusion occasionnelle au changement opéré par Vatican II[28], ce livre crée l'impression qu'il s'est proposé de faire l'apologie d'une méthode erronée, diamétralement opposée à celle du Décret sur l'œcuménisme. Il n'est que trop vrai, hélas! qu'il y a eu des Catholiques, dont certains très haut placés, pour voir dans les malheurs de l'Église russe écrasée par le bolchévisme un dessein de la Providence qui allait ouvrir ce pays à la conquête du prosélytisme catholique. Mais n'essayons pas de justifier l'injustifiable.

25 «*Irénikon*, 1929, VI, 411»

26. «*Vz*, 18 mai 1934».

27. «*Id.*, *l c.*». *Irénikon* XII (1935), p. 628.

28. Voir en particulier les dernières pages du volume. Nous sommes bien d'accord aussi sur la nécessité de fonder l'œcuménisme sur la science historique et la connaissance du passé de l'Église orthodoxe (cf. p. 222); cependant une telle science et une telle connaissance ne fonderont pas l'œcuménisme s'il n'y pas d'abord le respect, l'estime et l'amour désintéressé pour le partenaire. Ici nous ne pouvons que renvoyer à ce que dom Clément Lialine écrivait «*de la méthode irénique*» dans *Irénikon* XV (1938), pp. 3 ss., 131 ss., 236 ss., 450 ss.

Et ajoutons qu'en ces années, en raison de l'aveuglement de ces mêmes responsables, l'Église catholique a manqué l'occasion d'un authentique rapprochement possible. Lorsque, pour dissiper tout malentendu, le fondateur du monastère d'Amay-sur-Meuse, dom Lambert Beauduin, clarifiait, dès le second fascicule d'*Irénikon*, «*Dans quel esprit nous voudrions travailler*», il affirmait: «Ni prosélytisme; ni bienfaisance; ni conception impérialiste», et il s'en expliquait. Ce programme n'a pas vieilli[29].

IRÉNIKON

29. *Irénikon* I (1926), pp. 117-119 Si la première livraison de la revue contenait «le manifeste et le programme de la rédaction» (p. 653), cette mise au point dans le fascicule suivant donnait leur note vraiment originale.